Umar Muhammad Noor, "Polemik Pentafsiran *Maqām Maḥmūd*," *Afkār* Vol. 23 Issue 1 (2021): 1-48

POLEMIK PENTAFSIRAN *MAQĀM MAḤMŪD* DAN PENOLAKAN ANTROPOMORFISME DALAM KALANGAN AHLI SUNNAH

MAQĀM MAḤMŪD POLEMIC AND THE DENUNCIATION OF ANTHROPOMORPHISM IN SUNNI ISLAM

Umar Muhammad Noor

School of Humanities. Universiti Sains Malaysia. 11800. Pulau Pinang. Malaysia.

Email: umarmnoor@usm.my

DOI: https://doi.org/10.22452/afkar.vol23no1.1

Abstract

Contrary to the majority of scholars who interprets *maqām maḥmūd* (Quran 17:79) as intercession, the Hanbalites of Baghdad opine that the phrase means "Muhammad will be seated beside God on the throne." They based their interpretation on an *athar* (saying) of an early Quran exegete, Mujāhid bin Jabr (d. 104H/722AD). Due to its apparent anthropomorphic feature, this standpoint caused a polemic that contributed to a violent clash in 317H/929AD. The objective of this article is to present and highlight Hanbalites' stance in the *maqām maḥmūd* polemic and examine their acceptance of the *athār* of Mujāhid against overwhelming criticisms. The library research was applied to acquire data from various *tafsīr, ḥadīth*, and theology literature then qualitatively analyzed. This study finds that Hanbalites' advocacy to the *āthār* of Mujāhid is not mainly based on the validity of the argument. Instead, it is driven by their anti-*kalam* sentiment to manifest the traditionalists' supremacy after the abolishment of *miḥnah khalq al-Qur'ān*. Reciprocating the Jahmiyya's rejection of all *ṣifāt* traditions, the Hanbalites radically concede every anthropomorphic expression in traditions including those found in inauthentic *ḥadīth* and

āthār. This inclination invites criticism from other Sunni scholars who emphasize authenticity as the most indispensable aspect of theological discourse. Despite immense efforts by modern neo-Hanbalis in defending the *athar* of Mujāhid, many of them have joined their adversaries in rejecting its reliability as theological proof.

Keywords: Hanābilah; Salafi; Ash'arī; *ṣifāt* traditions; *tashbīh*; anthropomorphism.

Khulasah

Berbeza dengan pandangan jumhur ulama yang mentafsirkan *maqām maḥmūd* (al-Quran 17:79) dengan syafaat, Ḥanābilah Baghdad menetapkan bahawa perkataan ini bermaksud "Allah akan menempatkan Muhammad duduk bersama-Nya di atas 'Arasy." Mereka menjadikan sebuah *athar* (ucapan tokoh tabiin) daripada Mujāhid bin Jabr (m. 104H/722M) sebagai asas pentafsiran tersebut. Oleh kerana kandungannya yang mengesankan *tashbīh* (antropomorfisme), pentafsiran ini mencetuskan polemik akidah di Baghdad yang berlanjut dengan konflik berdarah pada tahun 317H/929M. Dalam makalah ini, penulis akan mengkaji hakikat pendirian Ḥanābilah dalam polemik *maqām maḥmūd* dan menguji pembelaan mereka bagi *athar* Mujāhid di tengah kritikan ulama daripada pelbagai aliran. Metode kepustakaan dilakukan untuk menganalisis secara kualitatif data-data yang dikutip daripada kitab-kitab tafsir, hadith dan akidah. Kajian mendapati bahawa pembelaan Ḥanābilah tidak sepenuhnya didasari oleh kekuatan hujah. Sikap tersebut sebaliknya didorong oleh sentimen anti-kalam untuk menzahirkan dominasi ahli hadith selepas pembatalan *miḥnah khalq al-Quran*. Membalas sikap radikal Jahmiyyah yang menolak semua hadith *ṣifāt*, Ḥanābilah membela setiap periwayatan yang menyebutkan sifat tuhan termasuk hadith dan *athar* yang diragukan kesahihannya. Sikap ini mencetuskan kritikan daripada para ulama Ahli

Sunnah lainnya yang menekankan kesahihan dan kekuatan hujah sebagai aspek terpenting dalam perbahasan akidah. Meskipun masih terdapat kalangan Salafi dan neo-Hanbali yang berusaha mempertahankan *athar* Mujāhid di abad moden, namun ramai daripada mereka yang telah menarik diri daripada menyokong tradisi Ḥanbali ini dan memihak kepada kalangan jumhur ulama yang menafikan kelayakan *athar* tersebut dalam penetapan konsep akidah.

Kata kunci: Ḥanābilah; Salafi; Ash'arī; hadith sifat; *tashbīh*; antropomorfisme.

Pendahuluan

Perbahasan antropomorfisme (*tashbīh* - menyerupakan tuhan dengan makhluk) adalah salah satu topik teologi yang paling sering mencetuskan polemik intra-aliran dalam kalangan Ahli Sunnah. Sebuah perbalahan besar (*fitnah 'aẓīmah*) pernah berlaku di Baghdad pada tahun 317H/929M yang berpunca daripada perselisihan dalam mentafsirkan makna *maqām maḥmūd* (al-Quran 17:79). Berpegang dengan sebuah *āthār* (ucapan) daripada Mujāhid bin Jabr (m. 104H/722M), kalangan Ḥanābilah (pengikut mazhab Hanbali) menetapkan bahawa *maqām maḥmūd* adalah kelebihan yang Allah berikan kepada Nabi Muhammad pada hari kiamat dengan mendudukkan baginda bersama-Nya di atas 'Arsy. Pada masa yang sama, pihak yang menyalahi mereka berpegang dengan pelbagai hadith sahih yang menetapkan bahawa *maqām maḥmūd* adalah syafaat Nabi. Perbalahan ini dikatakan mengakibatkan korban jiwa yang cukup ramai daripada kedua-dua belah pihak.[1]

[1] Lihat Abū al-Ḥasan Ibn al-Athīr al-Jazarī, *al-Kāmil fī al-Tārīkh* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1987), 7:57; Abū al-Fidā' Ismā'īl Ibn Kathīr, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah* (Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 2009), 8:17; Shams al-Dīn al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām wa Wafayāt al-Mashāhīr wa al-A'lām* (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2003), 23:384; 'Umar bin al-Muẓaffar Ibn al-Wardī, *Tārīkh*

Polemik *maqām maḥmūd* adalah salah satu insiden penting dalam sejarah teologi Islam yang kesannya masih berlanjutan pada hari ini. Beberapa kajian telah dilakukan untuk mengkaji sebab dan kesan polemik ini dalam kehidupan sosial umat Islam. Sarjana Barat pertama yang melakukan kajian tersebut ialah tokoh orientalis Hungary, Ignaz Goldziher dalam bukunya *Die Richtungen der islamichen koranauslesung*. Manakala sebuah analisis penting disumbangkan oleh Franz Rosenthal dalam pengantar terjemahan beliau bagi buku *Tārīkh al-Ṭabarī*. Beberapa sarjana terkemudian seperti John Turner, Michael Cook, dan Ṭahā Ramadan turut memberikan analisis yang menarik untuk diamati.[2]

Penerimaan *āthār* Mujāhid dalam wacana teologi Hanbali sejak abad 3H/9M hingga 5H/11M secara ringkas dirumuskan oleh Merlin Swartz dalam ulasan nota kaki beliau bagi terjemahan *Akhbār al-Ṣifāt* karya Ibn al-Jawzī.[3] Dalam *Anthropomorphism in Islam*, sebuah kajian komprehensif berkenaan hadith *ṣifāt*, Livnat Holtzman turut membincangkan polemik *maqām maḥmūd* dan penerimaan *āthār* Mujāhid dalam kalangan Hanābilah untuk membuktikan kepentingan topik antropomorfisme dalam wacana teologi Islam abad 3H/9M.[4]

Makalah ini akan melengkapkan semua kajian di atas dengan mengkaji hakikat pendirian Hanābilah dalam polemik *maqām maḥmūd* dan menguji pembelaan mereka

---

Ibn al-Wardī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996), 1:252; dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tārīkh al-Khulafā'* (Qatar: Wizārah al-Awqāf, 2013), 593.

[2] Franz Rosenthal, "General Introduction," dalam *The History of al-Ṭabarī* (Albany: State University of New York Press, 1989), 1:71-77; Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* (Britain: Cambridge University Press, 2001), 116.

[3] Merlin Swartz, *A Medieval Critique Of Anthropomorphism: Ibn al-Jawzī's Akhbār al-Ṣifāt* (London: Brill, 2002), 249.

[4] Livnat Holtzman, *Anthropomorphism in Islam* (Edinburgh University, 2019), 1-14.

bagi *athar* Mujāhid di tengah kritikan jumhur ulama. Hasil kajian ini mendedahkan bahawa pembelaan Ḥanābilah tidak sepenuhnya dimotivasi oleh kekuatan hujah dan dalil. Sebaliknya, sikap mereka secara lebih tepatnya adalah manifestasi sentimen anti-kalam yang memuncak sejak pembatalan *miḥnah khalq al-Qur'ān*. Dimotivasi oleh kebencian kepada teologi rasionalistik Mu'tazilah, Hanābilah membela semua konsepsi akidah yang terkandung dalam periwayatan termasuk hadith dan *āthār* yang diragukan kesahihannya.

Sikap dan pendirian Ḥanābilah ini mencetuskan reaksi negatif daripada ramai ulama terutamanya para pesaing mereka daripada kalangan Ashā'irah pada abad ke-5H/11M. Dalam mempertahankan pegangan akidah ini, ulama Ḥanābilah mengajukan pelbagai bentuk penghujahan yang gagal meyakinkan penentang dan penyokong mereka sendiri. Ekoran daripada itu, sesetengah tokoh Salafi dan neo-Hanbali pada abad moden menarik diri daripada membela *āthār* Mujāhid sekali gus menafikan kelayakannya sebagai hujah dalam penetapan tentang sifat tuhan.

Untuk membuktikan perkara di atas, perbahasan artikel ini akan dibahagi kepada empat bahagian. Pada bahagian pertama, diskusi akan membincangkan kedudukan dan kesahihan *āthār* Mujāhid dalam wacana tafsir dan hadith. Ia diikuti dengan bahagian kedua yang akan mengkaji penerimaan *āthār* Mujāhid dalam kalangan Ḥanābilah sejak abad 3H/9M hingga abad 6H/12M. Dalam menganalisis sebab-sebab penerimaan tersebut, penulis perlu menghuraikan konteks sejarah dan polemik teologi yang berlaku pada rentang masa tersebut.

Pada bahagian ketiga, penulis akan menganalisis respons ulama dari pelbagai negeri terhadap pendirian Ḥanābilah dan kritikan yang mereka ajukan kepada *āthār* Mujāhid. Terakhir, pada bahagian keempat, penulis akan menganalisis polemik penerimaan *āthār* Mujāhid dalam

kalangan neo-hanbali di abad moden, iaitu Salafi dan Wahhābī, sekaligus membuktikan wujudnya kepelbagaian pendapat dalam perkara ini. Perbincangan seterusnya ditutup dengan sebuah kesimpulan yang merumuskan semua perbahasan di atas.

***Maqām Maḥmūd* dalam Wacana Tafsir dan Hadith**

Frasa *maqām maḥmūd* hanya disebut sekali dalam al-Quran, iaitu sebuah ayat dalam surah al-Isra (17:79) yang mengandungi perintah Allah kepada Rasul-Nya untuk membaca al-Quran dalam solat malam. Allah berfirman:

وَمِنَ ٱلَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِۦ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا ٧٩

> Terjemahan: Pada waktu malam, bertahajudlah dengannya (al-Quran) sebagai satu ibadah tambahan ke atasmu. Semoga Tuhanmu menempatkanmu di tempat yang terpuji (*maqām maḥmūd*).

Secara bahasa, *maqām maḥmūd* diertikan sebagai kedudukan yang mulia. Dalam ulasannya tentang makna bahasa perkataan ini, pakar bahasa Arab dan mufassir terkenal Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī (m. 538H/1144M) berkata[5]:

> “Makna *al-maqām al-maḥmūd* adalah kedudukan yang dipuji oleh orang yang berada di atasnya dan setiap orang yang melihat dan mengetahuinya. Perkataan ini digunakan untuk setiap bentuk kemuliaan yang membawa kepada pujian.”

Selain makna harfiah di atas, *maqām maḥmūd* turut memiliki makna istilah tersendiri. Menurut kebanyakan

5 Abū al-Qāsim Maḥmūd bin ‘Umar al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf ‘an Ḥaqā’iq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta’wīl* (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 2001), 2:642.

ahli tafsir, perkataan ini merujuk kepada keistimewaan Rasulullah s.a.w yang dibenarkan untuk memberi syafaat kepada seluruh umat manusia pada hari kiamat.[6] Pakar tafsir Nishapur, Abū Ḥasan al-Wāḥidī (m. 468H/1076M) bahkan mendakwa bahawa tafsiran ini adalah ijmak seluruh ulama.[7] Meskipun Ibn Ḥajar menyifatkan dakwaan ini sebagai melampau,[8] namun al-Wāḥidī sebenarnya tidak bersendirian. Ketetapan ijmak turut dinyatakan oleh beberapa ulama yang lain seperti Ibn 'Abd al-Bar (m. 463H/1071M), Abū al-Muẓaffar al-Sam'ānī (m. 489H/1096M) dan Abū al-Khaṭṭāb Ibn Diḥyah (m. 633H/1236M).[9]

Tafsiran syafaat tidak dinafikan memiliki sokongan kuat daripada pelbagai hadith sahih. Salah satunya sebuah hadith panjang yang diriwayatkan oleh Abū Sa'īd al-Khudrī yang menceritakan kesusahan seluruh umat manusia di padang mahsyar. Mereka lalu merayu para nabi untuk meminta Allah SWT memulakan hisab namun semua menolak melainkan Nabi Muhammad s.a.w. Baginda lalu memanjatkan permintaan kepada Allah agar proses hisab dilaksanakan dan Allah mengabulkan permintaan tersebut. Di akhir hadith, Abū Sa'īd berkata[10]:

---

[6] Lihat Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2000), 17:526.

[7] Abū al-Ḥasan 'Alī bin Aḥmad al-Wāḥidī, *al-Tafsīr al-Basīṭ* (Riyadh: Universiti al-Imām Muhammad bin Sa'ūd, 1430 H), 13:443.

[8] Lihat Aḥmad bin 'Alī Ibn Ḥajar, *Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Riyadh: Dār al-Salām, 2000), 11:519.

[9] Lihat Yūsuf bin 'Abd al-Bar al-Qurṭubī, *al-Tamhīd li mā fī al-Muwaṭṭā' min al-Ma'ānī wa al-Asānīd* (Mesir: al-Fārūq al-Ḥadīthah, 1999), 19:64; Yūsuf bin 'Abd al-Bar al-Qurṭubī, *al-Istidkhār* (Beirut: Dār al-Fikr, 2000), 2:520; Abū al-Muẓaffar al-Sam'ānī, *Tafsīr al-Qur'ān* (Riyadh: Dār al-Waṭan, 1997), 3:269; Majd al-Dīn Abū al-Khaṭṭāb Ibn Diḥyah, *Nihāyat al-Sūl fī Khaṣā'iṣ al-Rasūl* (Qatar: Kementerian Wakaf, 1995), 218.

[10] Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Riyadh: Dār al-Salām, 1999), Kitāb al-Tawḥīd, no. hadith 7440.

> "Demikian itu adalah *maqām maḥmūd* yang dijanjikan kepada Nabi kamu."

Perkara yang sama turut diriwayatkan oleh al-Bukhārī daripada Ibn 'Umar yang menegaskan[11]:

> "Demikian itu adalah hari di mana Allah membangkitkan baginda dalam kedudukan yang mulia (*maqām maḥmūd*)."

Selain tafsiran yang disepakati ini, beberapa tafsiran alternatif turut dimajukan sesetengah ulama dalam mentafsirkan *maqām maḥmūd*. Semua tafsiran tersebut secara umumnya boleh diterima kerana tidak bercanggah dengan makna syafaat dan sekadar penzahiran salah satu aspeknya sahaja.[12] Bagaimanapun, salah satu tafsiran daripada Mujāhid bin Jabr (m. 104H/722M) mencetuskan polemik teologi dalam kalangan umat Islam kerana mengesankan antropomorfisme (*tashbīh*). Beliau mengatakan bahawa *maqām maḥmūd* adalah, "Allah akan mendudukkan Muhammad bersama-Nya di atas 'Arasy."

Mujāhid tidak dinafikan adalah seorang ulama tafsir yang sangat terkenal. Beliau menerima ilmu tafsir dan hadith daripada 'Abd Allāh bin 'Abbās dan beberapa sahabat Nabi yang lain. *Athar* (ucapan) beliau di atas diriwayatkan menerusi lima sanad yang berbeza. Kepelbagaian sanad ini membuat al-Dhahabī dalam kitab *al-'Uluw* menghukum periwayatan ini "sahih daripada Mujāhid tanpa keraguan".[13] Namun begitu, penilaian ini beliau batalkan sendiri apabila menghukum *munkar athar*

---

[11] Al-Bukhārī, *Kitāb al-Tafsīr*, no. hadith 4718.

[12] Lihat Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Aḥmad al-Qurṭubī, *al-Tadhkirah fi Aḥwāl al-Mawtā wa Umūr al-Ākhirah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007), 1:205-206; Ibn Ḥajar, *Fatḥ al-Bārī*, 11:520.

[13] Shams al-Dīn Muḥammad bin Aḥmad al-Dhahabī, *al-'Uluw li al-'Alī al-Ghaffār* (Riyadh: Aḍwā' al-Salaf, 1995), 170; Shams al-Dīn Muḥammad bin Aḥmad al-Dhahabī, *Kitāb al-'Arsh* (Madinah: Universiti Islam Madinah, 2003), 2:272-277.

Mujāhid dalam *Mīzān al-I'tidāl*.[14] Realiti ini membuat Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī menilai sikap al-Dhahabī dalam topik ini tidak konsisten (*muḍṭarib*). Tokoh hadith Salafi ini seterusnya melemahkan *āthār* Mujāhid kerana kewujudan beberapa perawi bermasalah dalam rangkaian sanadnya.[15]

Daripada aspek kandungan, *āthār* Mujāhid disokong oleh beberapa hadith *mawqūf* dan *marfū'* yang diriwayatkan daripada Ibn Mas'ūd, Ibn 'Umar, Ibn al-'Abbās, Anas bin Mālik, dan 'Aishah. Semua hadith tersebut menyatakan bahawa *maqām maḥmūd* adalah Allah mendudukkan Muhammad di atas 'Arasy.[16] Walau bagaimanapun, kesahihan semua hadith ini sangat diragukan. Ramai pakar hadith pada abad ke-3 dan 4H (9 dan 10M) sepakat menilai semua hadith ini batil, palsu dan tiada asal. Termasuk dalam kumpulan ini nama-nama besar dalam bidang kritik hadith yang tersebar di pelbagai negeri seperti Abū Ya'lā al-Mawṣilī (m. 308H/919M), Zakariyyā al-Sājī (m. 307H/902M), Abū al-'Abbās al-Sarrāj (m. 313H/925M), Ibn Khuzaymah (m. 311H/923M), dan Ibn al-Bāghindī (m. 312H/925M).[17] Ibn Khuzaymah bahkan menegaskan[18]:

> “Siapa yang meriwayatkan hadith Ibn Mas'ūd dan Ibn 'Umar maka dia telah meriwayatkan kedustaan dan kebatilan daripada Nabi.”

---

[14] Shams al-Dīn Muḥammad bin Aḥmad al-Dhahabī, *Mīzān al-I'tidāl fī Naqd al-Rijāl* (Beirut: Dār al-Fikr, 1999), 3:426.

[15] Muhammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, *Mukhtaṣar al-'Uluw li al-'Alī al-Ghaffār* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1981), 16-17.

[16] Lihat Abū Bakr al-Khallāl, *al-Sunnah* (Riyadh: Dār al-Rāyah, 1410H), 1:209; Abū Ya'lā Muḥammad bin al-Ḥusayn al-Farrā', *Ibṭāl al-Ta'wīlāt li Akhbār al-Ṣifāt* (Kuwait: Dār al-Īlāf, t.t.), 476-477; 'Abd al-Qādir bin Abī Ṣāliḥ al-Jīlānī, *al-Ghunyah li Ṭalib Ṭarīq al-Ḥaq* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), 1:150-151; al-Dhahabī, *al-'Uluw*, 65, 93, 131.

[17] Lihat Abū Ya'lā al-Farrā', *Ibṭāl al-Ta'wīlāt*, 460-462.

[18] *Ibid*.

Muḥaddith Baghdad, Abū Muḥammad Ibn Ṣā‘id (m. 318H/930M) turut menceritakan bahawa pihak berkuasa pernah meminta beliau menyebutkan nama-nama guru hadith yang meriwayatkan hadith-hadith tersebut untuk menjatuhkan hukuman sebat ke atas mereka.[19]

Sesetengah kalangan mendakwa bahawa pakar hadith Baghdad yang bernama Abū al-Ḥasan al-Dāraquṭnī (m. 385H/995M) memiliki pandangan yang berbeza. Beliau dikatakan telah mensahihkan hadith-hadith tersebut dalam sebuah rangkap syair berikut[20]:

وأما حديث بإقعاده ... على العرش أيضا فلا نجحده

أمروا الحديث على وجهه ... ولا تدخلوا فيه ما يفسده

> Terjemahan: Adapun hadith duduknya (Muhammad) di atas ‘Arasy juga kami tidak nafikan. Biarkan hadith itu sepertimana lafaznya, jangan masukkan ke dalamnya sesuatu yang akan merosaknya.

Status kesahihan ucapan ini bagaimanapun sangat diragui kerana diriwayatkan menerusi Abū al-‘Iz Ibn Kādish dan Abū Ṭālib al-‘Ushārī yang dipertikaikan hafalan dan ketelitiannya dalam periwayatan. Berkenaan Ibn Kādish, Ibn al-Najjār berkata: “Beliau lemah dalam periwayatan, rosak ingatan (*mukhalliṭ*), dan pendusta.”[21] Pada masa yang sama, Abū Ṭālib adalah seorang perawi yang thiqah. Akan tetapi, periwayatan beliau selalu dirosakkan oleh para pelajar yang memasukkan hadith-hadith yang bukan miliknya.[22] Oleh kerana kecacatan dalam sanad ini, Muḥammad Zāhid al-Kawtharī dan

---

[19] *Ibid*., 461.

[20] Al-Dhahabī, *al-‘Uluw*, 234.

[21] Lihat al-Dhahabī, *Siyar A῾lām al-Nubalā᾿* (Beirut: Mu᾿assasat al-Risālah, 1986), 19:559. Al-Dhahabī turut menceritakan bahawa Ibn Kādish mencipta hadith palsu secara sengaja.

[22] Lihat al-Dhahabī, *Mīzān al-I‘tidāl*, 3:627.

Muhammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī sepakat menafikan kesahihan ucapan ini kepada al-Dāraquṭnī.[23]

Āthār Mujāhid dan Penerimaan Ḥanābilah

Perbahasan di atas memperlihatkan bahawa tafsiran *maqām maḥmūd* yang terkandung dalam *āthār* Mujāhid mengandungi kecacatan dalam sanad dan matannya. Justeru, mengapa Ḥanābilah pada abad 4H/10M menjadikan *āthār* ini sebagai asas pegangan akidah dan memusuhi setiap kalangan yang mengkritiknya adalah satu persoalan yang menarik untuk diamati. Menurut Rosenthal, sikap ini berkaitan dengan usaha Ḥanābilah untuk mempromosikan mazhab baharu mereka dalam persaingan ideologi yang cukup ketat di Baghdad.[24] Tanpa menafikan pandangan beliau, penulis berpandangan bahawa perkara ini berkaitan dengan aspek-aspek yang lebih mendalam. Untuk memahami pendirian Ḥanābilah dalam perkara ini, kita mesti meninjau semula hubungan ahli hadith dan ahli kalam semasa dan selepas pembatalan *mihnah khalq al-Qur’ān*.

Sejak permulaan abad ke-3H/9M, tokoh-tokoh kalam beraliran Mu‘tazilah dan Jahmiyyah menempati posisi strategik dalam pemerintahan ‘Abbāsiyyah. Mereka seterusnya menggunakan peluang ini untuk menjadikan akidah rasionalistik Mu‘tazilah sebagai mazhab rasmi negara. Kemuncak usaha tersebut terzahir dalam dasar *miḥnah khalq al-Qur’ān* yang dilancarkan oleh Khalifah al-Ma’mūn (m. 218H/833M) pada tahun terakhir pemerintahannya. Beliau mewajibkan semua pegawai kerajaan, pemuka masyarakat dan ilmuan untuk mengakui bahawa al-Quran adalah makhluk. Setiap orang yang menolak pegangan akidah ini dilucutkan daripada

---

[23] Lihat ulasan Muhammad Zāhid al-Kawtharī, “Takmilah al-Radd ‘ala Ibn al-Qayyim”, ulasan nota kaki *al-Sayf al-Ṣaqīl fi al-Radd ‘ala Ibn Zafīl* (Kaherah: al-Maktabah al-Azhariyyah, 2016), 144; al-Albānī, *Mukhtaṣar al-‘Uluw*, 20.

[24] Rosenthal, “General Introduction”, 1:71.

keistimewaan yang mereka miliki bahkan dimasukkan ke dalam penjara.

Walaupun fokus utama *miḥnah* berkaitan dengan status al-Quran, namun topik utama yang menjadi asas permasalahan sebenar adalah antropomorfisme.[25] Secara amnya, ahli kalam memandang ahli hadith sebagai kumpulan *mushabbihah* kerana meriwayatkan hadith-hadith sifat (*aḥādīth al-ṣifāt*: hadith-hadith yang seolah-olah menetapkan sifat-sifat makhluk bagi tuhan) tanpa ulasan. Pelbagai gelaran negatif seterusnya diberikan kepada ahli hadith seperti Hashwiyyah, pentaqlid, dan orang jahil. Pada masa yang sama, implementasi *miḥnah* hanya menambahkan kebencian yang telah wujud dalam kalangan ahli hadith kepada ahli kalam. Mereka memandang semua ahli kalam adalah kalangan sesat yang berusaha memesong akidah Islam menerusi perbahasan rasionalistik mereka yang menyalahi al-Quran dan menolak Sunnah.[26]

Pembatalan *miḥnah* pada tahun 237H/851M oleh Khalifah al-Mutawakkil (m. 247H/861M) merubah secara drastik landskap sosiopolitik umat Islam di Baghdad. Pada era ini, ahli kalam Mu'tazilah kehilangan posisi strategik mereka dalam pentadbiran 'Abbāsiyyah sekaligus menjadi kalangan yang dibenci pelbagai pihak. Pada masa yang

---

[25] Lihat Jon Hoover, "Hanbali Theology", dalam *Oxford Handbook of Islamic Theology,* ed. Sabine Schmidtke (Britain: Oxford University Press, 2016), 1-27; Wesley Williams, "A Body unlike Bodies: Transcendent Anthropomophism in Ancient Semintic Tradition and Early Islam," *Journal of American Oriental Society* vol. 129(1) (2009), 451.

[26] Lihat Abū Muḥammad 'Abd Allāh bin Qutaybah al-Dīnawarī, *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīth* (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), 24. Sesetengah ahli hadith dan Ḥanābilah bahkan menghukum kafir ahli kalam yang menafikan sifat. Lihat 'Uthmān bin Sa'īd al-Dārimī, *al-Radd 'ala al-Jahmiyyah* (Kaherah: Maktabah al-Islamiyyah, 2010), 179; Abū al-Faraj 'Abd al-Raḥmān bin 'Alī Ibn al-Jawzī, *Daf' Shubhat al-Tashbīh* (Beirut: Dār Imām al-Nawawī, 1992), 104.

sama, ahli hadith tampil sebagai 'pihak pemenang' yang seterusnya mendominasi wacana keagamaan di seluruh negara. Mereka memegang kuasa mutlak untuk menilai dan menghukum sesat setiap orang dan pandangan yang menyalahi fahaman mereka.

Salah satu penzahiran dominasi tersebut ialah periwayatan hadith-hadith sifat kepada orang ramai secara terbuka. Sekitar 300 ribu orang dikatakan menghadiri majlis periwayatan hadith Abū Bakr bin Abī Shaybah (m. 235H/849M) di masjid Raṣāfah. Bilangan yang lebih kurang sama menghadiri majlis periwayatan Uthmān bin Abī Shaybah (m. 239H/853M) di masjid al-Manṣūr.[27] Pada era kemenangan ini, mazhab Hanbali turut lahir sebagai pembela pegangan tradisional ahli hadith menerusi serangkaian aktiviti sosial yang agresif. Pendekatan mereka dalam wacana akidah, terutamanya tentang pentafsiran hadith-hadith sifat, sangat konservatif dan literalistik sehingga mengundang kritikan daripada pelbagai kalangan termasuk ahli hadith yang lebih moderat.[28]

Oleh yang demikian, kita dapat melihat bahawa polemik *āthār* Mujāhid berlaku dalam konteks persaingan antara ahli hadith dan ahli kalam yang semakin memuncak. Tambahan pula, kandungan semi-antropomorfistik *āthār* tersebut berkaitan dengan salah satu perbahasan akidah yang sangat sensitif, iaitu penjelasan makna *istiwā'* dalam al-Quran (20:5). Untuk

---

[27] Abū al-Faraj 'Abd al-Raḥmān bin 'Alī Ibn al-Jawzī, *Manāqib al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal* (Mesir: Maktabah al-Khānajī, t.t.), 357-358, Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tārīkh al-Khulafā'*, 537.

[28] Seperti Ibn Qutaybah dan al-Rāmahurmuzī. Untuk kritikan Ibn Qutaybah kepada Hashwiyyah - ahli hadith -, lihat Holtzman, *Anthropomorphism in Islam*, 200. Untuk analisis tentang pandangan al-Rāmahurmuzī kepada perbahasan akidah ahli hadith, lihat Umar Muhammad Noor, "Traditionist Internal Reform: Motives Behind the Birth of the First Manual of *ʿUlūm al-Ḥadīth*," *Ilahiyat Studies* vol. 11(2) (2020), 311.

menyanggahi pentafsiran ahli kalam yang menetapkan makna figuratif bagi *istiwā'* sebagai kekuasaan (*istīlā'*), ahli hadith berpandangan bahawa makna *istiwā'* adalah menetap (*istaqar*) dan meninggi (*'alā*). Sebahagian Ḥanābilah bahkan mentafsirkan *istiwā'* dengan duduk (*julūs* atau *qu'ūd*). [29] Abū Bakr al-Marrūdhī (m. 275H/888M) menyokong pandangan tersebut dengan sebuah hadith lemah daripada 'Abd Allāh bin Khalīfah yang menceritakan bahawa Rasulullah telah bersabda[30]:

> "Kursi yang menjadi tempat duduk tuhan tidak berbaki melainkan hanya empat jari."

Maksudnya, zat tuhan telah memenuhi kursi tersebut melainkan sedikit tempat kosong. Abū Bakr bin Muslim al-'Ābid seterusnya menjelaskan bahawa tempat kosong itu disediakan untuk tempat duduk Nabi Muhammad.

Athar Mujāhid turut menyediakan hujah bagi Ḥanābilah untuk menetapkan konsep kedekatan fizikal antara tuhan dan Nabi. Al-Ḥasan bin Ḥāmid al-Warrāq (m. 403H/1012M) berkata[31]:

---

[29] Lihat Abū Ya'lā al-Farrā', *al-Masā'il al-'Aqadiyyah min Kitāb al-Riwāyatayn wa al-Wajhayn* (Riyadh: Aḍwā' al-Salaf, 1999), 52 dan Abū al-Faraj Ibn al-Jawzī al-Ḥanbalī, *Daf' Shubhat al-Tashbīh*, 128. Penetapan duduk (*julūs/qu'ūd*) sebagai sifat tuhan ditegaskan oleh tokoh Hanbali Mesir abad ke-7H/13M iaitu Abū Muḥammad Maḥmūd bin Isfandiyār al-Dashtī (m. 665H/1267M) dalam sebuah buku khas yang menetapkan perkara ini. Lihat Maḥmūd bin Isfandiyār al-Dashtī, *Ithbāt al-Ḥad lillāh wa bi annahu Qā'id wa Jālis 'ala 'Arshih* (t.tp: t.p., 1430H), 159-185.

[30] Abū Bakr Aḥmad bin 'Alī bin Thābit al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād* (Beirut: Dār Gharb al-Islāmī, 2002), 8:589. Hadith 'Abd Allāh bin Khalīfah dihukum lemah, bahkan palsu oleh Ibn al-Jawzī dan Ibn Jamā'ah. Lihat Ibn al-Jawzī, *Daf' Shubhat al-Tashbīh,* 248; Badr al-Dīn Ibn Jamā'ah, *Īḍāḥ al-Dalīl fī Qaṭ' Ḥujaj Ahl al-Ta'ṭīl* (Damsyik: Dār Iqrā', 2005), 233.

[31] Lihat Aḥmad bin 'Abd al-Ḥalīm Ibn Taymiyyah, *Talbīs al-Jahmiyyah fī Ta'sīs Bida'ihim al-Kalāmiyyah* (Riyadh: Majma' al-Malik Fahd, 1426H), 6:214. Perkara yang sama turut ditetapkan oleh tokoh Hanbali abad ke-8, Abū Bakr Ibn al-Muḥib al-Ṣāmit (m.

> "Salah satu perkara yang wajib diimani dan dibenarkan adalah hadith-hadith yang menyebutkan persentuhan (*mumāsah*) dan kedekatan (*qurb*) antara al-Ḥaq (tuhan) dan Nabi-Nya. Para ulama kami (*aṣḥābunā*) menetapkan perkara ini berdasarkan jawapan Abū 'Abd Allāh (Aḥmad) tentang makna *maqām maḥmūd*."

Dari huraian di atas, kita dapat merumuskan bahawa penerimaan *athar* Mujāhid berkait rapat dengan usaha Ḥanābilah mengekalkan dominasi mereka di Baghdad pasca *Miḥnah Khalq al-Qur'an*. Justeru, apabila Abū Bakr Aḥmad bin Muḥammad al-Marrūdhī (m. 275H/888M) mendengar seorang ahli kalam mengkritik *athar* Mujāhid, murid rapat Imam Aḥmad ini menulis bantahan kuat dalam sebuah buku yang dikenali dengan tajuk *al-Maqām al-Maḥmūd* atau *al-Radd 'alā Man Radd Ḥadīth Mujāhid*. Pada tahun 292H/904M, Abū Bakr al-Khallāl (m. 311H/923M) kembali berhadapan dengan kumpulan ini semasa beliau membacakan kitab *al-Sunnah* di Tarsūs. Tokoh utama mazhab Hanbali ini seterusnya menghimpun fatwa para ulama di Bahgdad yang sepakat mencela pandangan yang dinyatakan oleh kumpulan tersebut.[32]

Watak antagonis yang menjadi sasaran bantahan al-Marrūdhī dan al-Khallāl ialah "seseorang dari negeri Termez (*al-Tirmidhī*)". Tiada maklumat berkenaan personaliti ini selain keterangan bahawa beliau mengkritik *athar* Mujāhid dalam sebuah buku karangannya. Al-Dhahabī bagaimanapun menegaskan bahawa al-Tirmidhī

789H/1397M) dalam bukunya yang bertajuk *Ṣifāt Rab al-'Ālamīn*. Lihat Fawwāz bin Farḥān al-Shamarī, "Ṣifāt Rab al-'Ālamīn li Shams al-Dīn Ibn Muḥib al-Ṣāmit min Bidāyah Bāb al-Rizq ilā Nihāyah Bāb Nuzūl Allāh Yawm al-Qiyāmah," disertasi sarjana, Universiti Umm al-Qurā, 1436H, 2:68.

[32] Lihat fatwa-fatwa tersebut dalam al-Khallāl, *al-Sunnah*, 1:223 dan seterusnya.

yang dimaksudkan bukan daripada kalangan ahli hadith, akan tetapi seorang tokoh Jahmiyyah yang tidak masyhur.[33] Penegasan ini secara tidak langsung menafikan spekulasi Joseph Van Ess bahawa tokoh Termez berkenaan ialah Muḥammad bin Ismā‘īl bin Yūsuf al-Tirmidhī (m. 279H/893M). Pandangan Van Ess ditolak oleh Michael Cook dengan hujah bahawa Muḥammad bin Ismā‘īl sangat dihormati oleh Ḥanābilah.[34] Penulis bagaimanapun tidak menolak kemungkinan bahawa al-Tirmidhī yang dimaksudkan adalah Jahm bin Ṣafwān (m. kira-kira 128H/745M), pengasas aliran Jahmiyyah, memandangkan tokoh ini dikatakan menetap di Termez.[35]

Dalam mempertahankan *āthār* Mujāhid, al-Marrūdhī dan al-Khallāl mengajukan sekurang-kurangnya empat penghujahan utama. Pertama, mereka membawakan beberapa hadith *marfū‘* dan *mawqūf* yang semakna dengan *āthār* Mujāhid untuk menyokong kandungannya. Kedua, mereka berusaha menisbahkan penerimaan *āthār* ini kepada Aḥmad bin Ḥanbal, tokoh ulama yang disepakati kesucian akidahnya oleh semua Ahli Sunnah, untuk memberikan nilai autoriti dan legitimasi. Ketiga, mereka mendakwa bahawa *athar* Mujāhid disepakati penerimaannya oleh komuniti ulama sejak berkurun (*talaqāh al-‘ulamā’ bi al-qabūl*). Untuk itu, mereka menukilkan pelbagai ucapan ulama yang mencela bahkan mengkafirkan kalangan yang menolaknya.[36] Keempat, mereka menyokong semua penghujahan di atas dengan mimpi-mimpi yang mengisahkan sokongan Nabi s.a.w

---

[33] Al-Dhahabī, *Kitāb al-‘Arsh*, 2:288.

[34] Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong*, 117.

[35] Pandangan ini ditetapkan oleh ‘Aṭiyyah al-Zahrānī, pentahqiq *al-Sunnah* karya al-Khallāl. Lihat al-Khallāl, *al-Sunnah*, 224, nota kaki nombor 4.

[36] *Ibid*., 1:217.

kepada *āthār* Mujāhid dan mencela pengikut al-Tirmidhī.[37]

Semua bentuk penghujahan ini bagaimanapun sukar diterima oleh para pengkritik *āthār* Mujāhid apatahlagi membuat mereka meninggalkan pandangan yang terbina oleh dalil-dalil yang lebih kuat bahawa *maqām maḥmūd* adalah syafaat. Dakwaan bahawa *athar* ini disokong oleh hadith-hadith *marfū'* dan *mawqūf* tertolak kerana semua hadith tersebut berstatus *munkar* dan palsu sebagaimana penjelasan sebelum ini. Menurut penulis, tidak mustahil hadith-hadith tersebut sengaja diciptakan oleh pihak tertentu khas sempena perkara ini sehingga pihak kerajaan mengancam menimpakan hukuman berat ke atas setiap orang yang meriwayatkannya.

Berkenaan dakwaan yang dinisbahkan kepada Imam Aḥmad, tidak ditemui kenyataan eksplisit yang menunjukkan bahawa beliau menerima dan mensahihkan *athar* Mujāhid. Sebaliknya, sebuah riwayat menceritakan bahawa beliau melemahkan *āthār* ini walaupun tidak mencela kandungannya.[38] Berkenaan dakwaan bahawa *āthār* Mujāhid diterima oleh semua ulama tidak sepenuhnya mencerminkan realiti kerana, sebagaimana yang akan dibuktikan dalam perbincangan selepas ini, terlalu ramai ulama yang mengkritik *āthār* Mujāhid dan menilainya *munkar*. Selain itu, dakwaan penerimaan seperti ini seringkali sukar dibuktikan.[39]

---

[37] *Ibid*., 1:220-221.

[38] *Ibid*., 1:212.

[39] Tokoh Salafi Yaman, Muqbil Hādī al-Wādi'ī (m. 1422H/2001M) pernah melemahkan kaedah ini dan menegaskan bahawa, "terlalu banyak dakwaan ahli uṣūl, tokoh-tokoh mazhab dan lain-lain untuk (menguatkan) hadith-hadith yang tidak sahih dengan mengatakan: seluruh umat telah menerimanya." Nūr al-Dīn bin 'Alī al-Wuṣābī, *al-Fatāwā al-Ḥadīthiyyah li 'Allāmah al-Diyār al-Yamaniyyah Abī 'Abd al-Raḥmān Muqbil bin Hādī al-Wādi'ī* (Sanaa: Dār al-Āthār, t.t.), 1:155.

Terlepas daripada semua permasalahan di atas, Ḥanābilah pada abad ke-4H/10M sangat kuat berpegang dengan *āthār* Mujāhid. Murid al-Marrūdhī dan aktivis Hanbali yang paling berpengaruh di Baghdad, Abū Muḥammad al-Ḥasan bin ‘Alī bin Khalaf al-Barbahārī (m. 328H/914M), selalu mengulang ucapan bahawa Nabi Muhammad s.a.w akan duduk bersama Allah SWT di atas ‘Arasy.[40] Sikap ini menjadi punca utama perbalahan akidah yang tercetus di Baghdad pada tahun 317H/929M seperti yang diceritakan di awal perbahasan.

Selepas insiden Baghdad, *āthār* Mujāhid terus menjadi bahagian daripada wacana akidah Hanbali.[41] Mungkin tidak berlebihan sekiranya penulis mengatakan bahawa insiden tersebut semakin menyuburkan sikap radikal sesetengah Ḥanābilah. Meskipun sedar bahawa tiada hadith sahih dalam perkara ini, *Muḥaddith-faqīh* Hanbali, Abū Bakr Aḥmad bin Salmān al-Najjād (m. 348H/960M) menegaskan bahawa *maqām maḥmūd* adalah duduknya Nabi Muhammad bersama Tuhan di atas ‘Arasy. Sesiapa yang mengingkari dan mengkritiknya maka dia adalah pengikut akidah Jahm dan mesti dijauhi. Ibn al-Najjād melangkah lebih jauh dengan mengatakan[42]:

> “Sekiranya seseorang bersumpah dan mengaitkannya dengan talak tiga bahawa Allah akan mendudukkan Muhammad bersama-Nya di atas ‘Arasy, lalu datang meminta fatwa kepadaku, aku akan mengatakan bahawa

---

[40] Muḥammad bin Abī Ya‘lā al-Ḥanbalī, *Ṭabaqāt al-Ḥanābilah* (Riyadh: Dārah al-Mālik ‘Abd al-‘Azīz, 2010), 3:76.

[41] Lihat misalnya Abū ‘Abd Allāh Ibn Baṭṭah al-‘Ukbarī, *al-Sharḥ wa al-Ibānah ‘ala Uṣūl al-Sunnah wa al-Diyānah* (Amman: Dār al-Athariyyah, 2009), 119; Muḥammad bin Abī Ya‘lā, *al-I‘tiqād* (Dār Aṭlas, 2002), 38; dan ‘Abd al-Qādir al-Jilānī, *al-Ghunyah li Ṭālibī Ṭarīq al-Ḥaq*, 1:150-151.

[42] Ibn Abī Ya‘lā al-Ḥanbalī, *Ṭabaqāt al-Ḥanābilah,* 3:21.

> sumpah beliau tidak terbatal dan isterinya kekal menjadi pasangannya.”

Pandangan ini jelas mencerminkan sikap yang melampaui batasan objektiviti kerana menganggap *āthār* Mujāhid seolah-olah bahagian daripada asas akidah yang tidak boleh diragukan sama sekali. Justeru, al-Dhahabī mengkritik sikap Ibn al-Najjād ini dengan berkata [43]:

> “Lihatlah bagaimana sikap melampau telah membuat tokoh hadith ini mewajibkan berpegang dengan *āthār* yang munkar.”

Āthār **Mujāhid dalam Respons Jumhur Ulama**

Insiden Baghdad menyangkal naratif Ḥanābilah bahawa penolakan *āthār* Mujāhid hanya berasal daripada kalangan ahli kalam yang memusuhi Sunnah. Sebaliknya, insiden ini membuktikan bahawa pegangan Ḥanābilah sebenarnya menyalahi kebanyakan ulama sekaligus mengesankan antropomorfisme yang disepakati bukan bahagian daripada akidah Islam.. Dalam *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī (m. 324H/936M) menyentuh pegangan Ḥanābilah dalam perkara ini secara ringkas semasa memaparkan pandangan pelbagai aliran tentang *tajsīm*. Al-Ash‘arī berkata[44]:

> “…sesetengah ahli hadith (*ba‘ḍ man yantaḥil al-ḥadīth*) berpandangan bahawa ‘Arasy tidak penuh diduduki oleh tuhan kerana Dia akan menempatkan Muhammad untuk duduk bersama-Nya di atas ‘Arasy.”

Beliau seterusnya mengisyaratkan bahawa pandangan ini tidak selari dengan pegangan Ahli Sunnah dan *Aṣḥāb al-Ḥadīth* yang meyakini bahawa tuhan bukan jisim dan tidak menyerupai sesuatu. Al-Ash‘arī turut menegaskan

---

[43] Al-Dhahabī, *Al-‘Uluw li al-‘Alī al-Ghaffār*, 171.

[44] Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Ismā‘īl al-Ash‘arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn* (Beirut: Maktabah al-‘Aṣriyyah, 1990), 1:284.

bahawa prinsip asas ahli hadith adalah "mereka tidak menetapkan melainkan apa-apa yang mereka jumpai dalam al-Quran atau riwayat daripada Nabi."[45] Kenyataan ini secara tidak langsung menegaskan penolakan *athar* Mujāhid kerana tidak selari dengan prinsip Ahli Sunnah yang menjadikan wahyu satu-satunya rujukan dalam perbahasan sifat tuhan. Ijtihad dan spekulasi seseorang yang tidak maksum tertolak dalam wacana yang sangat penting ini.

Prinsip yang disebutkan al-Ash'arī ini turut dinyatakan oleh ramai tokoh hadith dan ulama Ḥanābilah sendiri. Mereka menegaskan bahawa penetapan sifat tuhan wajib berasaskan wahyu, iaitu ketetapan al-Quran atau hadith sahih. Dalam bantahannya kepada Ashā'irah, *Muḥaddith* Mekah, Abū Naṣr 'Ubayd Allāh bin Sa'īd al-Sijzī (m. 444H/1052M) berkata[46]:

> "Tidak harus menetapkan sifat bagi Allah melainkan sifat-sifat yang ditetapkan sendiri oleh Allah atau oleh Rasul-Nya. Yang demikian adalah menerusi hadith sahih yang tiada keraguan (*shubhah*) dalam kesahihannya. Selain hadith-hadith tersebut, yakni riwayat-riwayat yang mengandungi kecacatan (*ma'lūlah*) dan sanad-sanad yang lemah (*wāhiyah*), maka tidak boleh berpegang dengan kandungan hadith-hadith tersebut dalam keyakinan tentang zat dan sifat-Nya mengikut kesepakatan ulama *āthār*."

Meskipun mengkritik pandangan Ḥanābilah, ucapan Abū al-Ḥasan al-Ash'arī terlihat berhati-hati agar tidak mencetuskan pertembungan dengan kumpulan Ḥanābilah yang mendominasi Iraq pada masa itu. Berkemungkinan

45 *Ibid*., 1:285.

46 'Ubayd Allāh bin Sa'īd al-Sijzī, *Risalāh ilā Ahl Zabīd fī al-Radd 'alā man Ankara al-Ḥarf wa al-Ṣawt* (Riyadh: Dār al-Rāyah, 1994), 122.

beliau tidak ingin mengulang semula insiden yang pernah berlaku kepada Abū Ja'far Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabarī (m. 310H/922M) yang dikecam hebat oleh Ḥanābilah akibat menyalahi pegangan mereka dalam perkara ini. Yaqūt al-Ḥamawī menceritakan bahawa Ḥanābilah pernah menguji pandangan al-Ṭabarī berkenaan hadith yang menyebutkan bahawa tuhan duduk di atas 'Arasy. Tokoh tafsir ini menjawab: "Hadith ini mustahil." Beliau seterusnya menggubah rangkap syair yang menyatakan:

سبحان من ليس له أنيس ... ولا له في عرشه جليس

> Terjemahan: Maha Suci Tuhan yang tidak memiliki sahabat, dan tidak juga rakan yang duduk bersama-Nya di atas 'Arasy.

Jawapan ini mencetuskan kemarahan Ḥanābilah dan ahli hadith Baghdad. Mereka melempari al-Ṭabarī dengan pena dan tinta, bahkan menghujani rumahnya dengan batu.[47] Perkara ini, beserta beberapa pandangan beliau yang lain, mendorong Ḥanābilah menuduh Ibn Jarīr sebagai ahli bidaah lalu menyekat pergerakan beliau hingga akhir hayatnya. Berkenaan perkara ini, Ibn Khuzaymah berkata[48]:

> "Aku tidak mengetahui seseorang di atas muka bumi yang lebih berilmu daripada Ibn Jarīr. Sungguh Ḥanābilah telah menzalimi beliau."

Sesetengah kalangan meragukan kisah yang diceritakan oleh Yāqūt al-Hamawī kerana didakwa menyalahi penegasan al-Ṭabarī sendiri dalam tafsirnya. Apabila mentafsirkan perkataan *maqām maḥmūd*, penjelasan beliau seolah-olah tidak mempermasalahkan *athar* Mujāhid malah menyokongnya. Selepas menetapkan pandangan jumhur yang mentafsirkan *maqām maḥmūd*

---

[47] Yāqūt ibn ʿAbd Allāh al-Ḥamawī, *Mu'jam al-Udabā'* (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1993), 6:2450.
[48] Al-Dhahabī, *Tārikh al-Islām*, 14:273.

dengan syafaat, al-Ṭabarī menjelaskan bahawa kandungan *athar* Mujāhid tidak bercanggah dengan pegangan akidah semua aliran dalam Islam.[49]

Analisis Sa'īd Fūdah bagaimanapun membuktikan berlakunya kesalahan dalam memahami kenyataan Ibn Jarīr. Tokoh tafsir ini tidak menyokong antropomorfisme yang terkandung dalam *athar* Mujāhid. Menurut Fūdah, ucapan Ibn Jarīr hanya menyentuh topik 'duduknya Muhammad di atas 'Arasy'. Tidak dinafikan bahawa sekadar meyakini bahawa baginda akan duduk di atas 'Arasy, tanpa menyatakan bahawa Allah duduk bersamanya, tidak menyalahi prinsip akidah semua aliran dalam Islam. Penjelasan Ibn Jarīr bagaimanapun tidak menyentuh akidah Ḥanābilah yang menetapkan sifat duduk bagi tuhan. Hal itu kerana, menurut Fūdah, akidah ini terlalu jelas menyimpang sehingga Ibn Jarīr tidak merasa perlu untuk mengulasnya.[50]

Selain di Baghdad, *athar* Mujāhid turut menjadi perbincangan para ulama di Nishapur. Negeri ini pada abad ke-3H hingga 7H (9M hingga 13M) selalu disamakan dengan Baghdad dalam aspek kualiti dan kuantiti para ulamanya.[51] Namun berbeza dengan Baghdad, kebanyakan ulama hadith di Nishapur bermazhab Syafii dan berakidah Ash'arī. Dalam bukunya yang bertajuk *Mushkil al-Ḥadīth wa Bayānuh*, Abū Bakr Muḥammad bin al-Ḥasan bin Fūrak (m. 406H/1015M), salah seorang tokoh terpenting dalam penyebaran akidah Ash'arī di Nishapur, membincangkan dua ucapan Mujāhid

---

[49] Ṭahā Muḥammad Ramaḍān, *Uṣūl al-Dīn 'ind al-Imām al-Ṭabarī* (Beirut: Dār Ibn Kathīr, 2005), 30.

[50] Lihat ulasan Sa'īd 'Abd al-Laṭīf Fūdah, *al-Kāshif al-Ṣaghīr 'an 'Aqā'id Ibn Taymiyyah* (Amman: Dār al-Rāzī, 1999), 414. Analisis ini mirip dengan ulasan Franz Rosenthal dalam "General Introduction", 1:76-77.

[51] Lihat Shams al-Dīn Muḥammad bin Aḥmad al-Dhahabī, *al-Amṣār Dhawat al-Āthār* (Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1985), 72.

yang mengesankan antropomorfisme. Ucapan pertama menceritakan bahawa Nabi Daud pernah mendekat kepada Allah hingga menyentuh lutut-Nya. Ucapan kedua adalah tafsiran beliau bagi *maqām maḥmūd* yang menetapkan bahawa Nabi Muhammad akan duduk bersama tuhan di atas 'Arasy.

Ibn Fūrak membuka perbahasan dengan penegasan bahawa ucapan Mujāhid bukan hujah dalam penetapan sifat tuhan.[52] Sebagaimana telah disebutkan sebelum ini, hujah dalam penetapan akidah yang disepakati oleh ahli hadith ialah al-Quran dan hadith yang sahih. Justeru, sekiranya ucapan Mujāhid diterima sekalipun, maka kandungannya perlu ditafsirkan dengan makna yang tidak menyalahi pegangan akidah yang disepakati. Oleh yang demikian, Ibn Fūrak kemudian mentakwil ucapan beliau yang menyebutkan "kedekatan Nabi Daud dengan Allah" dengan sifat patuh dan khusyuk. Sedangkan ucapan beliau yang menetapkan duduknya Nabi Muhammad bersama tuhan ditakwil dengan kedudukan mulia baginda di sisi tuhan, bukan kebersamaan dan kedekatan tempat.[53]

Pendekatan serupa turut ditampilkan oleh tokoh tafsir paling terkenal di Nishapur, iaitu Abū Isḥāq Aḥmad bin Muḥammad al-Tha'labī (m. 427H/1035M). Sebagaimana al-Ṭabarī, beliau menegaskan bahawa kandungan *athar* Mujāhid bukan sesuatu yang mustahil. Menurut beliau, *athar* ini tidak memberikan gambaran bahawa Rasulullah akan berbagi tempat dengan tuhan yang ber-*istiwā'* di atas 'Arasy. Hal itu kerana *istiwā'* bukan duduk dan mengambil tempat. Dan perkataan "bersama-Nya" bermakna "kemuliaan dan ketinggian darjat, bukan

[52] Abū Bakr Muḥammad bin al-Ḥasan al-Iṣbahānī, *Mushkil al-Ḥadīth wa Bayānuh* (Beirut: ʿĀlam al-Kutub, 1985), 338.
[53] *Ibid*., 339.

penetapan tempat dan arah."[54] Dengan ulasan ini, al-Tha'labī seolah-olah mengambil sikap pertengahan dengan menerima *athar* Mujāhid namun mentakwil kandungannya agar tidak membawa kepada fahaman antropomorfisme.

Seiring iklim polemik yang makin meningkat antara Ḥanābilah dan Ashā'irah pada abad ke-5H/11M, kritikan ulama Ashā'irah kepada *āthār* Mujāhid mengambil bentuk yang semakin tegas. Dalam tafsirnya yang bertajuk *al-Basīṭ*, tokoh Shāfi'ī-Ash'arī Nishapur, Abū al-Ḥasan 'Alī bin Aḥmad al-Wāḥidī (m. 468H/1076M) mengatakan bahawa tafsiran *maqām maḥmūd* dengan mendudukkan Muhammad bersama tuhan di atas 'Arasy adalah "tafsiran yang rosak dan pandangan yang hina. Ucapan Mujāhid dalam perkara ini adalah pandangan yang pelik dan tidak disukai."[55] Beliau turut mengatakan bahawa tafsiran "duduk" bercanggah dengan perkataan yang terkandung dalam ayat al-Quran itu sendiri yang menggunakan perkataan *maqām* (secara bahasa bermakna tempat berdiri).[56]

Celaan al-Wāḥidī kepada *āthār* Mujāhid seterusnya disusun dan diperkemas oleh tokoh Ash'arī paling berpengaruh di Persia pada abad ke-7H/13M, Fakhr al-Dīn Muḥammad bin 'Umar al-Rāzī (m. 606/1210). Dalam tafsirnya yang bertajuk *Mafātiḥ al-Ghayb*, al-Rāzī mengkritik *āthār* Mujāhid dengan menyebutkan lima aspek semantik yang terkandung dalam ayat *maqām maḥmūd*.

Pertama, perkataan membangkitkan (*ba'ath*) tidak sesuai ditafsirkan dengan "pendudukan (*ijlās*)". Kedua, perkataan *maqām* secara asalnya bermakna "tempat

[54] Abū Isḥāq Aḥmad bin Muḥammad al-Tha'labī, *al-Kashf wa al-Bayān 'an Tafsīr al-Qur'ān* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 2002), 6:126.

[55] Al-Ḥasan bin 'Ali al-Wāḥidī, *Tafsīr al-Basīṭ*, 13:445.

[56] *Ibid.*, 13:445.

berdiri". Justeru, perkataan ini tidak tepat jika ditafsirkan dengan duduk. Ketiga, sekiranya Allah duduk di atas 'Arasy bersama Muhammad, maka ini menunjukkan bahawa zat-Nya terhad. Sekiranya demikian, maka Dia bukan tuhan kerana had adalah sifat makhluk yang berhajat kepada pencipta. Keempat, kandungan ayat ini secara asalnya adalah untuk menetapkan keistimewaan Rasulullah s.a.w. Sekiranya ditafsirkan dengan makna duduk bersama Allah, maka ia bukanlah satu keistimewaan bagi baginda. Hal itu kerana semua ahli syurga akan turut mendapat kemuliaan ini sebagaimana dalam hadith yang disebutkan oleh Ḥanābilah sendiri. Kelima, perkataan *ba'ath* (mengutus/bangkit) tidak selari dengan makna "duduk (*qa'ad*)". Al-Rāzī lalu menutup ulasannya dengan berkata[57]:

> "Oleh yang demikian, nyatalah bahawa ucapan ini adalah pandangan yang lemah dan teruk. Tiada siapa yang cenderung kepadanya melainkan orang yang lemah akal dan kurang agama."

Penolakan *āthār* Mujāhid turut ditampilkan oleh para ulama Maliki di dunia Islam bahagian barat. Sejak awal penyebaran akidah al-Ash'arī, ulama Malikiyyah boleh dikatakan adalah penyokong utama aliran teologi ini. Tokoh terbesar aliran Ash'arī di Baghdad pada abad ke-4H/10M, iaitu Abū Bakr Muḥammad bin al-Ṭayyib al-Bāqillānī (m. 403H/1013M), adalah seorang ulama bermazhab Maliki. Daripada beliau, Abū Dhar 'Abd bin Aḥmad al-Harawī (m. 434H/1043M) mempelajari akidah ini lalu menyebarkannya di Mekah. Murid-murid al-Harawī yang berdatangan dari Maghrib dan Andalus

[57] Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīh al-Ghayb* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), 21:27.

selanjutnya membawa dan menyebarkan akidah al-Ash‘arī ke negeri mereka.[58]

Berkenaan dengan *āthār* Mujāhid, pakar hadith terbesar mazhab Maliki di Cordoba, iaitu al-Ḥāfiẓ Abū ‘Umar Ibn ‘Abd al-Bar (m. 463H/1071M) tegas menghukum *munkar* ucapan Mujāhid.[59] Menurut beliau, meskipun Mujāhid sangat pakar dalam tafsir, namun pandangan ini patut ditinggalkan (*mahjūr*).[60] Pengaruh ucapan Ibn ‘Abd al-Bar terus terlihat dalam perbahasan para ulama Andalus selepas beliau. Dalam kitab *al-Shifā’*, al-Qāḍī ‘Iyāḍ (m. 544H/1149M) menetapkan kesepakatan ulama Salaf bahawa *maqām maḥmūd* adalah syafaat. Beliau seterusnya mengisyaratkan bahawa tafsiran Mujāhid “menyimpang (*shadhah*)” kerana tidak disokong oleh periwayatan (*āthār*) dan pemikiran (*naẓar*) yang sahih.[61]

Selari dengan ini, tokoh tafsir Granada iaitu ‘Abd al-Ḥaq Ibn ‘Aṭiyyah (m. 542H/1148M) menyifatkan pembelaan Ibn Jarīr bagi *āthār* Mujāhid sebagai “pandangan yang melampau (*shaṭaṭ min al-qawl*).” Walau bagaimanapun, beliau membenarkan periwayatan *athar* ini namun dengan kemestian mentakwil kandungannya.[62] Selepas beliau, *mufassir* dari Cordoba, Abū ‘Abd Allāh al-Qurṭubī (m. 671H/1273M) menegaskan bahawa ucapan Mujāhid “adalah pandangan yang tidak disukai (*marghūb ‘anh*). Sekiranya hadith ini sahih sekalipun, maka wajib ditakwil dengan makna bahawa Allah mendudukkan

[58] Lihat al-Dhahabī, *Siyar A‘lām al-Nubalā’*, 17:557.

[59] Abū ‘Umar Yūsuf Ibn ‘Abd al-Bar, *al-Tamhīd li mā fī al-Muwaṭṭā’ min al-Ma‘ānī wa al-Asānīd* (Maghribi: Kementerian Waqaf dan Urusan Islam, 1387 H), 19:64.

[60] *Ibid*., 7:157.

[61] ‘Iyāḍ bin Mūsā al-Yaḥṣubī, *al-Shifā bi Ta‘rīf Ḥuqūq al-Muṣṭafā* (Dubai: Jā’izah Dubay al-Dawliyyah, 2013), 273.

[62] Abū Muḥammad ‘Abd al-Ḥaq Ibn ‘Aṭiyyah al-Andalussī, *Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, t.t.), 1162.

Muhammad bersama para nabi dan malaikat-Nya." [63] Pandangan serupa dipersetujui oleh Abū Ḥayyān al-Andalussī (m. 745H/1344M) dalam *al-Baḥr al-Muḥīṭ* yang mengatakan bahawa perkataan "bersama-Nya (*ma'ahu*)" dalam *āthār* Mujāhid mesti ditakwil dengan makna "ketinggian darjat (*makānah*)" bukan "kedekatan tempat (*makān*)".[64]

Penolakan para ulama di pelbagai negeri kepada *athar* Mujāhid secara tidak langsung adalah kritikan atas pendekatan literalistik Ḥanābilah dalam wacana akidah. Mereka melihat pendekatan ini sangat berbahaya kerana boleh menjerumuskan kepada antropomorfisme. Di tengah kritikan ini, Shaykh Ḥanābilah di Baghdad, Abū Ya'lā Muḥammad bin Ḥusayn al-Farrā' (m. 458H/1066M) berusaha mempertahankan *athar* Mujāhid dan tradisi akidah Hanbali. Dalam bukunya yang bertajuk *Ibṭāl al-Ta'wīlāt,* Abū Ya'lā menekankan kemestian menerima makna literal *athar* Mujāhid dan hadith-hadith yang berkaitan. Beliau turut menegaskan bahawa perkataan "mendudukkan Muhammad di atas 'Arasy" dalam semua periwayatan tersebut bermakna bahawa Allah akan mendekatkan baginda kepada zat-Nya.[65]

---

[63] Abū 'Abd Allāh al-Qurṭubī, *al-Tazkirah*, 205. Dalam tafsir beliau, al-Qurṭubī turut mengulas perkara ini dengan menukilkan pandangan ulama-ulama sebelum beliau. Lihat Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Aḥmad al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān* (Kaherah: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964), 5:201.

[64] Abū Ḥayyān Muḥammad bin Yūsuf al-Andalussī, *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīṭ* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001), 6:71.

[65] Abū Ya'lā al-Farrā', *Ibṭāl al-Ta'wīlāt li Akhbār al-Ṣifāt*, 479. Pandangan Abū Ya'lā dalam perkara ini sebenarnya tidak konsisten. Apabila dalam *Ibṭāl al-Ta'wīlāt* beliau seolah-olah menetapkan duduk dan persentuhan, dalam dua bukunya yang lain iaitu *Kitāb al-Riwāyatayn wa al-Wajhayn* dan *al-Mu'tamad fi Uṣūl al-Dīn* beliau menafikan konsep tersebut. Beliau bahkan menegaskan bahawa perkataan persentuhan (*mumāsah*) dan duduk (*qu'ūd*) tidak disebutkan oleh dalil agama (*shar'*). Lihat Abū Ya'lā al-Farrā', *al-*

Mengulas kritikan bahawa *āthār* Mujāhid dan hadith-hadith yang semakna dengannya menyalahi hadith-hadith yang mentafsirkan *maqām maḥmūd* dengan syafaat, Abū Ya'lā tidak menafikan perkara ini. Beliau lalu menghukum *shādh* hadith-hadith syafaat kerana menyalahi tafsiran "duduk di atas 'Arasy" yang menurutnya lebih masyhur.[66] Jawapan ini tentu sahaja bertembung dengan ketetapan pakar hadith yang menyatakan sebaliknya. Namun Abū Ya'lā dengan tegas menyalahkan semua ahli hadith tersebut. Menurut beliau, pandangan mereka tertolak kerana bertentangan dengan ketetapan Imam Aḥmad yang mensahihkan *athar* Mujāhid dan yang semakna dengannya. Imam Aḥmad, kata Abū Ya'lā, lebih menguasai ilmu hadith berbanding mereka.[67]

Pembelaan Abū Ya'lā mengandungi banyak kelemahan dan mencerminkan penguasaan kritik hadith yang rendah.[68] Justeru, perbahasan tersebut bukan hanya gagal mempertahankan *athar* Mujāhid dan akidah Hanābilah malah menambah buruk keadaan. Pada tahun 429H/1037M, para ulama Baghdad bangkit memprotes buku Abū Ya'lā yang dikatakan mempromosikan *tajsīm* dan mengandungi hadith-hadith *munkar* dan palsu. Sebagaimana polemik *maqām maḥmūd*, protes ini berlanjut dengan perkelahian dalam kalangan awam sehingga memaksa campur tangan pihak kerajaan.[69]

Pendekatan Abū Ya'lā turut dikesalkan oleh sebilangan ulama Ḥanābilah sendiri. Tokoh Hanbali Baghdad, Abū Muḥammad al-Tamīmī (m. 488H/1095M)

Mu'tamad fi Uṣūl al-Dīn (Beirut: Dār al-Mashriq, 1974), 54 dan *al-Masā'il al-'Aqadiyyah min Kitab al-Riwāyatayn wa al-Wajhayn*, 52.

[66] Abū Ya'lā al-Farrā', *Ibṭāl al-Ta'wīlāt li Akhbār al-Ṣifāt,* 487.

[67] *Ibid*., 490.

[68] Kelemahan Abū Ya'lā dalam dalam perbahasan *'ilal* dan *rijāl* hadith ditegaskan oleh Shams al-Dīn al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām,* 10:101 dan *Siyar A'lām al-Nubalā'*, 18:91.

[69] Lihat Ibn al-Athīr al-Jazarī, *al-Kāmil fi al-Tārīkh,* 8:219.

mengatakan bahawa Abū Ya'lā telah merosak imej mazhab Hanbali yang tidak dapat dipulihkan semula hingga hari kiamat.[70] Kritikan keras turut disuarakan oleh tokoh Hanbali Baghdad, Abū al-Faraj 'Abd al-Raḥmān Ibn al-Jawzī (m. 597H/1201M) dalam *Daf' Shubhat al-Tashbīh*. Mengulas kandungan hadith 'Aishah yang menyebutkan tafsiran *maqām maḥmūd* dengan pendudukan Muhammad di atas 'Arsy, Ibn al-Jawzī tegas mengatakan bahawa hadith ini dusta (*makdhūb*) dan tidak sahih. Beliau turut menegaskan bahawa tafsiran Abū Ya'lā yang menetapkan kedekatan zat bagi tuhan adalah *tajsīm* yang jelas (*ṣarīḥ fī al-tajsīm*).[71]

Bagaimanapun, protes al-Tamīmī dan Ibn al-Jawzī secara amnya tidak meninggalkan kesan besar dalam kelanjutan akidah Hanbali. Kebanyakan Ḥanābilah terus berpegang kepada tradisi literalistik mereka dalam perbahasan hadith sifat dan pembelaan terhadap *athar* Mujāhid. Sikap ini kembali dijumpai dalam perbahasan akidah para ulama Ḥanābilah pada era dinasti Mamluk. Dalam *Dar' Ta'āruḍ al-'Aql wa al-Naql*, Abū al-'Abbās Ahmad Ibn Taymiyyah (m. 728H/1328M) secara tersirat menyokong *āthār* Mujāhid dengan mengatakan bahawa ulama Salaf dan imam-imam terdahulu menerimanya tanpa pengingkaran (*yatalaqawnah bi al-qabūl*). Beliau bahkan tidak menafikan kemungkinan bahawa ucapan Mujāhid ini sebenarnya berasal daripada wahyu (*tawqīf*).[72]

Pendirian ini disokong oleh Ibn al-Qayyim (m. 751H/1350M) dalam *al-Kāfiyah al-Shāfiyah fi al-Intiṣār li al-Firqah al-Nājiyah* atau *al-Qaṣīdah al-Nūniyyah.* Murid setia Ibn Taymiyyah ini mengisyaratkan bahawa ucapan Mujāhid bukan pandangan peribadi akan tetapi beliau

---

[70] Ibn al-Athīr, *al-Kāmil fi al-Tārīkh,* 8:219.
[71] Abū al-Faraj Ibn al-Jawzī al-Ḥanbalī, *Daf' Shubhat al-Tashbīh,* 244.
[72] Aḥmad bin 'Abd al-Ḥalīm Ibn Taymiyyah al-Harrānī, *Dar' Ta'ārruḍ al-'Aql bi al-Naql* (Riyadh: Al-Jāmi'ah al-Imām, 1991), 5:237.

menerimanya daripada kalangan sahabat Nabi. Ibn al-Qayyim berkata[73]:

واذكر كلام مجاهد في قوله ... أقم الصلاة وتلك في سبحان

في ذكر تفسير المقام لأحمد ... ما قيل ذا بالرأي والحسبان

ان كان تجسيما فان مجاهدا ... هو شيخهم بل شيخه الفوقاني

> Terjemahan: "Ingatlah ucapan Mujāhid berkenaan ayat: "Dirikanlah solat" yang terkandung dalam surah *Subḥān* (al-Isra'), berkenaan *maqām maḥmūd* bagi Muhammad. Beliau tidak mengatakannya berasaskan pandangan peribadi dan sangkaan. Sekiranya akidah ini *tajsīm*, maka Mujāhid adalah guru mereka, bahkan guru beliau di atasnya."

Maksud "guru beliau di atasnya" adalah Ibn 'Abbās atau guru Mujāhid lainnya daripada kalangan sahabat Nabi s.a.w. Dengan kenyataan ini, Ibn al-Qayyim seolah-olah menetapkan bahawa tuduhan *tajsīm* yang dilekatkan kepada Ḥanābilah sebenarnya adalah tuduhan kepada ulama tabiin dan sahabat yang menjadi rujukan mereka.[74]

Bagaimanapun Ibn al-Qayyim tidak membawakan bukti yang kukuh untuk menyokong dakwaannya. Tiada satu pun bukti periwayatan yang menunjukkan bahawa Mujāhid mengambil pandangan ini daripada sahabat Nabi. Sebaliknya, kemungkinan bahawa beliau menerima konsepsi ini daripada ahli kitab sangat terbuka. Terutamanya perkara ini pernah menjadi keprihatinan para ulama sejak dahulu. Abū Bakr bin 'Ayyāsh pernah bertanya kepada Sulaymān al-A'mash: "Mengapa para ulama sering menghindari tafsir Mujāhid?" Ulama Kufah

---

[73] Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Abī Bakr Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Kāfiyah al-Shāfiyah fī al-Intiṣār li al-Firqah al-Nājiyah* (Makkah: Dār 'Ālam al-Fawā'id, 1428 H), 2:473.

[74] *Ibid.*, 477-478.

ini menjawab: "Mereka melihat bahawa beliau mengambil daripada ahli kitab."[75]

Pandangan Ḥanābilah era Mamluk ini sekali lagi menuai kritikan daripada kalangan Ashā'irah yang pada masa itu mendominasi wacana akidah di Mesir dan Syam. Dalam bukunya yang ditujukan secara khas kepada Ibn Taymiyyah dan kumpulannya, Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Muḥammad Ibn al-Mu'allim (m. 725H/1325M) mengkritik dan melemahkan *āthār* Mujahid daripada aspek sanad dan matannya. Daripada aspek sanad, beliau mengatakan bahawa sanad *athar* tersebut mengandungi perawi lemah bernama Laith bin Abī Sulaym. Daripada aspek matan, *athar* ini sepatutnya ditolak oleh kalangan Ḥanābilah dan Ashā'irah sekaligus. Kumpulan Ḥanābilah yang mengamalkan pendekatan literalistik (*ẓāhiriyyah*) dalam akidah sepatutnya menolak *athar* Mujāhid kerana dua perkara. Pertama, *athar* tersebut tidak selari dengan makna zahir ayat al-Quran yang menggunakan perkataan *maqām* (tempat berdiri) bukan *maq'ad* (tempat duduk). Kedua, kandungan *athar* ini menyalahi hadith syafaat yang lebih sahih.

Ibn al-Mu'allim seterusnya menyebutkan tiga sebab mengapa Ashā'irah melemahkan *athar* Mujāhid. Pertama, kandungannya mengesankan persentuhan (*mumāsah*) antara Allah dengan makhluk. Kedua, *athar* ini turut mengesankan bahawa 'Arasy lebih besar daripada tuhan kerana boleh menampung Allah dan orang yang duduk bersama-Nya. Ketiga, *athar* ini melazimkan adanya batasan (*ḥad*) dan akhiran (*nihāyah*) bagi zat tuhan. Beliau lalu berkata: "Hadith ini menyalahi hukum akal daripada semua aspeknya, justeru tidak perlu ditakwil."[76]

---

[75] Lihat al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām*, 7:236; *Siyar A'lām al-Nubalā'*, 4:451.

[76] Muḥammad bin Muḥammad Ibn al-Mu'allim, *Najm al-Muhtadī wa Rajm al-Mu'tadī* (Damsyik: Dār al-Taqwā, 2019), 2:329-330.

Menariknya, beberapa murid Ibn Taymiyyah enggan menunjukkan pembelaan kepada *āthār* Mujāhid. Dalam tafsirnya, al-Ḥāfiẓ Ibn Kathīr (m. 774H/1373M) tegas mentafsirkan *maqām maḥmūd* dengan syafaat tanpa menyebutkan *āthār* Mujāhid sama sekali.[77] Beliau seolah-olah mengabaikan tafsiran Mujāhid kerana menyalahi dalil-dalil yang lebih kuat. Beliau turut mengkritik pegangan Ḥanābilah dalam *al-Bidāyah wa al-Nihāyah* apabila mengulas insiden Baghdad pada tahun 317H/929M. Beliau menegaskan bahawa hadith dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* jelas membuktikan bahawa *maqām maḥmūd* adalah "kedudukan syafaat untuk memulakan hisab semua hamba; demikian itu adalah kedudukan yang diinginkan oleh seluruh makhluk termasuk Ibrāhīm, dan dipandang tinggi oleh generasi manusia terdahulu dan terkemudian."[78]

Sebagaimana dinyatakan sebelum ini, pandangan al-Dhahabī (m. 748H/1348M), murid Ibn Taymiyyah yang lain, terlihat berbelah bagi dan tidak konsisten. Beliau menguatkan *āthār* Mujāhid dalam kitab *al-'Arsh* dan *al-'Uluw* namun menghukumnya *munkar* dalam *Mīzān al-I'tidāl*. Sikap beliau ini secara tidak langsung mengisyaratkan kelemahan hujah para penyokong *āthār* Mujāhid.

Pada masa-masa akhir era kesultanan Mamluk, polemik *maqām maḥmūd* boleh dikatakan telah mula mereda. Dalam suasana keilmuan yang didominasi oleh akidah Ash'arī, penetapan makna literal bagi *athar* Mujāhid sebagaimana yang dicadangkan oleh Ḥanābilah

[77] Lihat Abū al-Fidā' Ismā'īl bin Kathīr al-Dimashqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* (Beirut: Mu'assasah al-Rayyān, 2006), 3:1379-1385. Sebuah nukilan yang dibawakan oleh al-Ṣālihī menunjukkan penolakan Ibn Kathīr terhadap *athar* Mujāhid. Lihat Muḥammad bin Yūsuf al-Ṣāliḥī, *Subul al-Hudā wa al-Rashād* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), 10:382.

[78] Ibn Kathīr, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, 8:17.

secara umumnya adalah tertolak. Sebaliknya, para ulama mencadangkan makna majazi yang dapat meluruskan kandungan *athar* tersebut agar selari dengan akidah *tanzīh*. Dalam *Fatḥ al-Bārī,* Ibn Ḥajar al-'Asqalānī (m. 852H/1448M) menegaskan bahawa jumhur ulama mentafsirkan *maqām maḥmūd* dengan syafaat. Berkenaan *athar* Mujāhid, beliau berusaha mengharmonikan antara pandangan yang membantah dan menyokongnya. Ibn Ḥajar menyatakan bahawa *athar* Mujāhid boleh diluruskan dengan mentafsirkan perkataan 'bersama-Nya' atau 'Arsy-Nya' tidak dengan makna hakikat. Sebaliknya, ungkapan ini sekadar bentuk penyandaran kemuliaan (*iḍāfah tashrīf*). Dengan pendekatan ini, athar Mujāhid menetapkan bahawa Nabi Muhammad akan duduk di atas sebuah singgahsana yang mulia milik tuhan.[79]

Penulis melihat solusi Ibn Ḥajar secara umumnya diterima oleh para ulama selepas beliau hingga permulaan abad moden.[80]

Āthār Mujāhid dalam Wacana Akidah Wahhābi-Salafi

Selepas sekian lama terpinggirkan, akidah Hanbali mengalami kebangkitan semula pada abad ke-13H/19M. Muḥammad bin 'Abd al-Wahhāb (m. 1206H/1791M) menjadikan akidah ini sebagai asas gerakan pembaharuan agama di kawasan Najd dan sekitarnya. Dominasi akidah Hanbali mencapai kemuncaknya apabila Bani Sa'ūd yang menyokong pembaharuan Ibn 'Abd al-Wahhāb mengisytiharkan sebuah kerajaan yang merdeka daripada

[79] Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī,* 11:520. Lihat juga Badr al-Dīn Maḥmūd bin Aḥmad al-'Aynī, *'Umdat al-Qārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001), 23:190.

[80] Lihat misalnya Muḥammad bin Yūsuf al-Ṣāliḥī, *Subul al-Hudā wa al-Rashād,* 10:382-383; Aḥmad bin 'Alī Ibn Ḥajar al-Haytamī, *Ṭuḥfah al-Muḥtāj Sharḥ al-Minhāj* (Mesir: Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā, 1983), 1:483; dan Muḥammad bin 'Abd al-Bāqī al-Zarqānī, *al-Mawāhib al-Ladunniyyah bi al-Minaḥ al-Muḥammadiyyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah,1996), 12:319.

Turki sekali gus menjadikan mazhab Hanbali sebagai pegangan rasmi kerajaan. Dalam wacana akidah, kalangan Wahhābiyah (pengikut pemikiran Ibn ‘Abd al-Wahhāb) melanjutkan tradisi akidah Hanābilah yang memandang negatif ilmu kalam dan mengamalkan pendekatan literalistik dalam perbahasan tentang sifat tuhan. Semua teks keagamaan berkaitan dengan topik ini dimaknai mengikut makna zahirnya disertai penetapan bahawa sebutan sifat dalam teks-teks tersebut adalah sifat hakiki bagi tuhan yang tidak menyerupai sifat makhluk.[81]

Berkenaan dengan *āthār* Mujāhid, secara amnya kalangan Wahhābi meneruskan tradisi Ḥanābilah terdahulu. Muhammad bin Ibrahim Āl al-Shaykh (m. 1389H/1969M) menetapkan bahawa tafsiran *maqām maḥmūd* dengan makna “mendudukkan Nabi di atas ‘Arasy” adalah pandangan masyhur ahli sunnah. Menurut beliau, tafsiran ini tidak bercanggah dengan pandangan yang mentafsirkan *maqām maḥmūd* dengan syafaat kerana kedua-dua tafsiran tersebut dibenarkan. Walau bagaimanapun, menurut beliau, tafsiran mendudukkan Nabi di atas ‘Arasy adalah lebih kuat maknanya (*ablagh*).[82]

Selain gerakan Wahhābiyyah di Najd, gerakan reformasi yang berusaha menghidupkan manhaj Salaf turut berkembang di bandar-bandar utama di Timur Tengah pada masa-masa akhir Khilafah Uthmaniyyah. Tokoh-tokoh utama gerakan ini seringkali terpengaruh dengan teologi Hanbali yang dilihat sebagai simbol anti kemapanan. Dalam konteks ini, perbahasan tentang

[81] Lihat Ḥamd bin Nāṣir Āl Ma‘mar, *al-Fawākih al-‘Adhāb fī Mu‘taqad al-Shaykh Muhammad bin ‘Abd al-Wahhāb* (Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1996), 49 dan seterusnya.

[82] Muḥammad bin ‘Abd al-Raḥmān bin Qāsim, *Fatāwā wa Rasā’il Samāḥat al-Shaykh Muhammad bin Ibrāhim bin ‘Abd al-Laṭīf Āl al-Shaykh* (Mekah: Maktabah Ibn ‘Abbās, 1399H), 2:136.

pendudukan Muhammad di atas 'Arasy kembali muncul ke permukaan.

Dalam kitab tafsir yang bertajuk *Rūḥ al-Ma'ānī*, tokoh Salafi Iraq bernama Abū al-Thanā' Maḥmūd bin 'Abd Allāh al-Alūsī (m. 1270H/1854M) memperlihatkan pembelaan bagi tafsiran *maqām maḥmūd* versi Mujāhid. Terpengaruh dengan pemikiran Ibn al-Qayyim, al-Alūsī menetapkan bahawa tafsiran ini bukan berasal daripada pandangan peribadi Mujāhid. Sebaliknya, tafsiran ini bersandarkan kepada periwayatan hadith daripada Nabi. Salah satu hadith tersebut diriwayatkan oleh al-Daylamī daripada Ibn 'Umar bahawa Nabi mengatakan bahawa *maqām maḥmūd* adalah "Allah mendudukkanku bersama-Nya di atas singgasana (*sarīr*)." Al-Alūsī selanjutnya berkata[83]:

> "Sekiranya seorang *mufassir* berpegang dengan hadith ini dan seumpamanya, maka ucapannya tidak boleh dikritik melainkan kesahihan hadith tersebut dipertikaikan. Sekiranya hadith itu telah dipastikan sahih, maka tiada pilihan bagi seorang mukmin selain menerimanya."

Prinsip yang beliau sebutkan ini tidak diragukan kebenarannya. Akan tetapi, sebagaimana yang dibincangkan sebelum ini, tiada sokongan bagi *athar* Mujāhid melainkan hadith-hadith yang berstatus *munkar* bahkan palsu. Justeru, mengikut ketetapan dan prinsip al-Ālūsī sendiri, *athar* Mujāhid sepatutnya adalah tertolak.

Namun begitu, perbincangan al-Alūsī menunjukkan bahawa beliau mensahihkan *athar* Mujāhid. Diskusi beliau seterusnya diarahkan untuk membantah lima kritikan al-Wāḥidī dan al-Rāzī kepada *athar* Mujāhid.

[83] Abū al-Thanā' Maḥmūd bin 'Abd Allāh al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm wa al-Sab' al-Mathānī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 H), 8:136.

Beliau berusaha membuktikan bahawa semua kritikan tersebut tidak cukup kuat untuk menolak *athar* ini. Salah satu perkara yang menarik perhatian adalah persetujuan al-Alūsī bahawa makna literal *athar* Mujāhid melazimkan antropomorfisme kerana mengesankan pembatasan zat tuhan. Namun begitu, beliau berpandangan bahawa perkara tersebut tidak boleh dijadikan alasan untuk menolak *athar* Mujāhid kerana “pintu takwil selalu terbuka luas”. Menurut beliau, perkataan “Muhammad duduk bersama-Nya” boleh ditafsirkan sebagai pertanda “ketinggian kedudukan dan kemuliaan (*raf‘ al-maḥal wa al-tashrīf*).”[84]

Dari sini, kita dapat merumuskan bahawa pembelaan al-Alūsī masih selari dengan formula Ibn Ḥajar yang membenarkan penerimaaan *āthār* Mujāhid dengan syarat mentakwil kandungannya agar tidak melazimkan *tashbīh*. Pentakwilan ini membezakan beliau dengan perbahasan Jamāl al-Dīn al-Qāsimī (m. 1332H/1914M) yang membela *athar* Mujāhid dengan mengamalkan pendekatan literalistik Ḥanābilah. Sebagaimana al-Alūsī, tokoh Salafi Damsyik ini menetapkan bahawa *athar* Mujāhid disokong oleh hadith lalu membantah satu persatu kritikan al-Wāḥidī.[85] Beliau seterusnya mempertahankan makna literal *athar* Mujāhid dengan mengajukan formula *bilā kayfa* dan berkata[86]:

> “Sebagaimana disepakati bahawa Dia (tuhan) memiliki zat yang berbeza dengan zat-zat yang lain, maka begitu juga semua sifat yang disebutkan dalam *al-kitāb* dan *āthār* adalah tidak sama dengan sifat-sifat yang lain. Justeru, tidak boleh membandingkan (*qiyās*) antara tuhan dengan makhluk.”

---

[84] *Ibid*., 8:137.

[85] Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Maḥāsin al-Ta’wīl* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1418 H), 8:492.

[86] *Ibid*., 8:493.

Sekali lagi, prinsip yang beliau sebutkan ini tidak salah sekiranya teks yang mengandungi sebutan sifat tersebut memang berasal daripada Allah dan rasul-Nya. Berkenaan dengan *āthār* Mujāhid yang menjadi topik perbahasan ini, tiada bukti kuat yang menunjukkan bahawa ucapan ini berasal daripada wahyu yang wajib diterima. Sebaliknya, ucapan ini besar kemungkinan berasal daripada hasil ijtihad seorang manusia yang tidak maksum atau terpengaruh oleh periwayatan ahli kitab. Justeru, mengaplikasi formula *bilā kayfa* dalam ucapan ini bukanlah tindakan yang tepat.

Pembelaan Wahhābi-Salafi kepada *āthār* Mujāhid kembali menghadapi penentangan daripada kalangan Ashā'irah dan Māturīdī moden. Kritikan paling keras terdapat dalam ulasan mantan timbalan *Shaykh al-Islām* terakhir Turki 'Uthmānī, Muḥammad Zāhid al-Kawtharī (m. 1371H/1952M), dalam *Takmilah al-Radd 'ala Ibn al-Qayyim.* Beliau menegaskan bahawa status *āthār* Mujāhid adalah lemah. Sekiranya sahih sekalipun, ucapan ini tidak setanding dengan hadith-hadith *mutawātir* yang mentafsirkan *maqām maḥmūd* dengan syafaat.[87]

Al-Kawtharī turut menetapkan bahawa keyakinan Allah duduk di atas 'Arsy telah menyimpang daripada akidah Islam. Terlebih lagi, keyakinan bahawa Allah menyediakan tempat kosong bagi Nabi Muhammad untuk duduk bersebelahan dengan zat-Nya di atas 'Arasy. Menurut beliau, kalangan yang menetapkan konsepsi ini sama ada penganut akidah sesat atau pengidap rencat akal. Beliau turut mendakwa bahawa kandungan *athar* Mujāhid mirip dengan akidah Kristian yang menyakini bahawa Jesus diangkat ke langit dan duduk bersebelahan dengan bapa-Nya. Menariknya, kemiripan kandungan *athar* Mujāhid dan keyakinan Kristian turut diperakui oleh Franz Rosenthal. Menurut beliau, meskipun Mujāhid

[87] Muhammad Zāhid al-Kawtharī, "Takmilah al-Radd", 150.

tinggal di kawasan Mekah yang terpencil, namun beliau pastinya pernah mendengar konsepsi ini daripada kaum Kristian. Beliau lalu berinisiatif untuk menetapkan kedudukan tinggi bagi nabi Islam agar menyamai nabi Kristian.[88]

Meskipun tidak sehaluan dengan al-Kawtharī dan aliran akidahnya, namun Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī (m. 1420H/1999M) mengiktiraf permasalahan yang terdapat dalam *athar* Mujāhid dan semua hadith yang semakna dengannya.[89] Dalam pengantar *Mukhtaṣar al-'Uluw*, *muḥaddith* salafi ini menegaskan bahawa sanad *athar* Mujāhid tidak sahih dan tidak *marfū'* (berasal dari Nabi). Sekiranya *marfū'* sekalipun, *athar* ini mesti dihukumkan *mursal* (terputus kerana tidak menyebutkan nama Sahabat Nabi). Beliau turut menegaskan bahawa hadith *mursal* tidak diterima dalam perbahasan hukum apatah lagi akidah.[90] Dari sini, al-Albānī mengkritik sikap al-Dhahabī yang tidak tegas dalam melemahkan *athar* Mujāhid dan ketetapan Ibn al-Qayyim yang malah menjadikannya hujah dalam perkara akidah.[91]

Dalam bukunya yang lain, al-Albānī turut mengajukan hujah rasional untuk menolak *athar* Mujāhid. Beliau berkata[92]:

> "Sekiranya benar bahawa Allah lebih besar daripada 'Arsy dan daripada segala sesuatu, sebagaimana penjelasan *Shaykh al-Islām* (yakni Ibn Taymiyyah) sebelum ini, maka

[88] Franz Rosenthal, "General Introduction", 1:77.
[89] Al-Albānī turut menilai "pelik dan membingungkan" para ulama terdahulu yang berhujah dengan hadith-hadith tersebut dalam wacana akidah. Lihat Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, *Silsilah al-Aḥādīth al-Ḍa'īfah wa al-Mawḍū'ah wa Atharuhā al-Sayyi' fī al-Ummah* (Riyadh: Maktabah al-Ma'ārif, 1988), 2:255-6 dan 13:1043.
[90] Al-Albānī, *Mukhtaṣar al-'Uluw*, 20.
[91] *Ibid*., 19.
[92] Al-Albānī, *Silsilah al-Aḥādīth al-Ḍa'īfah*, 13:1048.

> keyakinan bahawa Allah mendudukkan Muhammad bersamanya di atas 'Arasy adalah batil secara pasti. Adapun sekadar mendudukkan Muhammad tanpa *ma'iyyah* (kebersamaan dengan Allah) maka mungkin dan harus kerana 'Arasy adalah salah satu makhluk Allah."

Menurut penulis, tiada siapa yang dapat menafikan kesalafian al-Albānī. Dalam perbahasan ayat dan hadith sifat, beliau teguh mengamalkan pendekatan literalistik dan anti-takwil.[93] Namun begitu, penolakan beliau terhadap *athar* Mujāhid secara tidak langsung meruntuhkan sebuah topik akidah yang telah menjadi pegangan Ḥanābilah sejak berkurun.

Pandangan al-Albānī ini seterusnya memecah kalangan Salafi kepada dua kumpulan. Kumpulan pertama mengambil sikap dan pandangan yang bersetuju dengan al-Albāni dalam melemahkan *athar* Mujāhid dan menolak konsepsi akidah yang terbina di atasnya. Termasuk dalam kumpulan ini ialah Rabī' bin Hādī al-Madkhalī, Muṣṭafā 'Adawī, dan ramai lagi.[94]

Kumpulan yang lain mempertahankan tradisi Hanbali yang diyakini sebagai pegangan akidah Salaf sebagaimana yang dilakukan oleh beberapa tokoh Salafi yang lain. Ṣāliḥ al-Fawzān menetapkan bahawa *athar* Mujāhid "sahih sekalipun ditentang oleh kalangan yang lemah kefahaman, justeru, pandangan mereka tidak diambilkira sebab ucapan ini tidak mungkin terbit daripada ijtihad atau

---

[93] Untuk pengiktirafan Ibn Bāz dan Ibn 'Uthaymīn kepada akidah al-Albānī, lihat Sa'ad bin 'Abdillah al-Burayk, *al-Ījāz fī Ba'ḍ Mākhtalaf fīh al-Albānī wa Ibn 'Uthaymīn wa Ibn Bāz* (t.tp.: t.p., 2009), 28-30.

[94] Lihat Rabī' bin Hādī al-Madkhalī, *al-Dharī'ah ilā Maqāṣid Kitāb al-Sharī'ah* (t.tp: Turāth al-Nabawī, t.t.), 4:293, Muṣṭafā al-'Adawī, Fatāwā al-Syahkh Muṣṭafā al-'Adawī, dicapai 1 Feb 2021, https://www.youtube.com/watch?v=ziih4VYAejo.

pandangan peribadi, sebaliknya (*athar*) ini mengandungi hukum *marfū'*."[95] Tiada hujah baru yang diajukan oleh kumpulan kedua selain mengulangi hujah-hujah terdahulu yang telah dikritik oleh pelbagai kalangan sejak berkurun.

Kesimpulan

Polemik *maqām maḥmūd* dan penerimaan *athar* Mujāhid memperlihatkan fenomena penting dalam sejarah teologi Islam. Kita dapat melihat bahawa pegangan akidah sesebuah aliran teologi tidak selalu dibentuk oleh kekuatan hujah, akan tetapi turut dipengaruhi oleh aspek-aspek sejarah dan sosial tertentu. Sebagaimana ditunjukkan oleh kajian ini, penerimaan Ḥanābilah bagi *athar* Mujāhid dipengaruhi oleh pertimbangan pragmatik dalam konteks persaingan ideologi yang berlaku antara pelbagai aliran pada abad 3H/9M di Baghdad. Sentimen anti kalam dan teologi rasionalistik Jahmiyyah-Mu'tazilah menjerumuskan mereka kepada pegangan akidah yang menghampiri antropomorfisme lalu dijustifikasi dengan penghujahan yang rapuh.

Sikap ekstrem ini selalu menjadi keprihatinan jumhur ulama sejak dahulu hingga hari ini. Ibn Qutaybah pernah mengkritik sikap sesetengah kalangan (*qawm min al-nās*) yang membalas sikap Mu'tazilah yang menolak semua hadith sifat dengan sikap melampau dalam menetapkan semua hadith tersebut meskipun jelas-jelas mengandungi antropomorfisme (*al-tashbīh al-maḥḍ*) dan berstatus palsu.[96] Perkara yang sama diutarakan pada abad moden oleh Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī yang mengkritik pendekatan melampau sesetengah Ḥanābilah dan ahli hadith yang dikatakan sering berhujah dengan riwayat-

[95] Ṣāliḥ bin Fawzān al-'Abd Allah al-Fawzān, *Al-Ta'līq al-Mukhtaṣar 'ala al-Qaṣīdah al-Nūniyyah* (Kaherah: Dār al-Imām Ahmad, t.t.), 453.

[96] Abū Muhammad Ibn Qutaybah, *al-Ikhtilāf fī al-Lafẓ wa al-Radd ʿalá al-Jahmiyyah wa al-Mushabbihah* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1985), 40.

riwayat lemah dalam penetapan sifat tuhan. Tokoh Salafi ini seterusnya menggalakkan untuk melakukan pemurnian kitab-kitab akidah daripada periwayatan hadith-hadith lemah dan berkata: "Perkara ini telah saya lakukan apabila meringkaskan kitab *al-'Uluw li al-'Alī al-Ghaffār* atau *li al-'Alī al-'Aẓīm*."[97]

Penghargaan

Penulis berterima kasih kepada pihak RCMO Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang, atas pemberian geran jangka pendek (304/PHUMANITI/6315401) kepada penulis untuk membiayai penyelidikan ini. Jutaan terima kasih turut ditujukan kepada penilai artikel atas komen penambahbaikan yang diberikan. Kekurangan yang terkandung dalam artikel ini bagaimanapun adalah berasal daripada penulis sendiri.

Rujukan

Al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn. *Silsilah al-Aḥādīth al-Ḍa'īfah wa al-Mawḍū'ah wa Āthār uhā al-Sayyi' fi al-Ummah*. Riyadh: Maktabah al-Ma'ārif, 1988.

Al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn. *Mukhtaṣar al-'Uluw li al-'Alī al-Ghaffār*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1981.

Al-Alūsī, Abū al-Thanā' Maḥmūd bin 'Abd Allāh. *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm wa al-Sab' al-Mathānī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 H.

Al-Andalussī, Abū Ḥayyān Muḥammad bin Yūsuf. *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīṭ*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001.

Al-Andalussī, Abū Muḥammad 'Abd al-Ḥaq Ibn 'Aṭiyyah. *Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, t.t.

[97] Shādī Muḥammad Āl Nu'mān, *Mawsū'ah al-'Allāmah al-Imām Mujaddid al-'Aṣr Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī* (Sanaa: Markaz al-Nu'mān, 2010), 6: 138.

Al-Ash‘arī, Abū al-Ḥasan. *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*. Beirut: Maktabah al-‘Aṣriyyah, 1990.

Al-‘Aynī, Badr al-Dīn Maḥmūd bin Aḥmad. *‘Umdat al-Qārī Sharḥ Ṣahīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001.

Al-Baghdādī, Abū Bakar Ahmad bin ‘Ali bin Thābit. Tārīkh Baghdād. Beirut: Dār Gharb al-Islāmī, 2002.

Al-Bukhārī, Muḥammad bin Ismā‘īl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Riyadh: Dār al-Salām, 1999.

Al-Burayk, Sa‘ad bin ‘Abdillāh. *Al-Ījāz fī Ba‘ḍ Mākhtalafa fīhī al-Albānī wa Ibn ‘Uthaymīn wa Ibn Bāz*. t.t.: t.p., 2009.

Cook, Michael. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Al-Dashtī, Maḥmūd bin Isfandiyār. *Ithbāt al-Ḥad lillah wa bi annahu Qā‘id wa Jālis ‘ala ‘Arshih*. t.tp: t.p., 1430H.

Al-Dārimī, Uthmān bin Sa‘īd. *Al-Radd ‘alā al-Jahmiyyah*. Kaherah: Maktabah al-Islamiyyah, 2010.

Al-Dhahabī, Muḥammad bin Aḥmad. *Siyār A‘lām al-Nubalā’*. Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1985.

Al-Dhahabī, Muḥammad bin Aḥmad. *Al-Amṣār Dhawat al-Āthār*. Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1985.

Al-Dhahabī, Muḥammad bin Aḥmad. *Al-‘Uluw li al-‘Alī al-Ghaffār*. Riyadh: Aḍwā’ al-Salaf, 1995.

Al-Dhahabī, Muḥammad bin Aḥmad. *Mīzan al-I‘tidāl fī Naqd al-Rijāl*. Beirut: Dār al-Fikr, 1999.

Al-Dhahabī, Muḥammad bin Aḥmad. *Tārikh al-Islām wa Wafayāt al-Mashāhīr wa al-A‘lām*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2003.

Al-Dhahabī, Muḥammad bin Aḥmad. *Kitāb al-‘Arsh*. Madinah: Universiti Islam Madinah, 2003.

El-Omari, Racha, "Accommodation and Resistance: Classical Muʿtazilites on Ḥadīth," *Journal of Near Eastern Studies* 71(2) (2012): 231-256.

Al-Farrā', Abū Ya'lā. *Al-Mu'tamad fī Uṣūl al-Dīn*. Beirut: Dār al-Mashriq, 1974.

Al-Farrā', Abū Ya'lā. *Al-Masā'il al-'Aqadiyyah min Kitāb al-Riwāyatayn wa al-Wajhayn*. Riyadh: Aḍwā' al-Salaf, 1999.

Al-Farrā', Abū Ya'lā. *Ibṭāl al-Ta'wīlāt li Akhbār al-Ṣifāt*. Kuwait: Dār al-Īlāf, t.t.

Al-Fawzān, Ṣāliḥ bin Fawzān al-'Abd Allāh. *Al-Ta'līq al-Mukhtaṣar 'alā al-Qaṣīdah al-Nūniyyah*. Kaherah: Dār al-Imām Ahmad, t.t.

Fūdah, Sa'īd 'Abd al-Laṭīf. *Al-Kāshif al-Ṣaghīr 'an 'Aqā'id Ibn Taymiyyah*. Amman: Dār al-Rāzī, 1999.

Al-Ḥamawī, Yāqūt ibn ʿAbd Allāh. *Mu'jam al-Udabāʾ*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1993.

Ḥamd bin Nāṣir Āl Ma'mar. *Al-Fawākih al-'Adhāb fī Mu'taqad al-Shaykh Muḥammad bin 'Abd al-Wahhāb*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1996.

Al-Ḥanbalī, Muḥammad bin Abī Ya'lā. *Ṭabaqāt al-Ḥanābilah*. Riyadh: al-Dārah, 1431H.

Al-Ḥanbalī, Muḥammad bin Abī Ya'lā. *Al-I'tiqād*. t.tp: Dār Aṭlas, 2002.

Al-Haytamī, Aḥmad bin 'Alī Ibn Ḥajar. *Ṭuḥfah al-Muḥtāj Sharḥ al-Minhāj*. Mesir: Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā, 1983.

Holzman, Livnat. *Anthropomorphism in Islam*. Edinburgh: Edinburgh University, 2019.

Hoover, Jon. "Hanbali Theology". Dalam *Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke. Oxford: Oxford University Press, 2016: 1-27. DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199696703.013.014.

Ibn 'Abd al-Bar, Yūsuf. *Al-Tamhīd li mā fī al-Muwaṭṭā' min al-Ma'ānī wa al-Asānīd*. Mesir: al-Fārūq al-Ḥadīthah, 1999.

Ibn 'Abd al-Bar, Yūsuf. *Al-Istidkhār*. Beirut: Dār al-Fikr, 2000.

Ibn al-Athīr, Abū al-Ḥasan al-Jazarī. *Al-Kāmil fī al-Tārīkh*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1987.

Ibn Baṭṭah, Abū 'Abd Allāh al-'Ukbarī. *Al-Sharḥ wa al-Ibānah 'ala Uṣūl al-Sunnah wa al-Diyānah*. Amman: Dār al-Āthāriyyah, 2009.

Ibn Diḥyah, Majd al-Dīn Abū al-Khaṭṭāb. *Nihāyat al-Sūl fī Khaṣā'iṣ al-Rasūl*. Qatar: Kementerian Wakaf, 1995.

Ibn Fūrak, Muḥammad. *Mushkil al-Ḥadīth wa Bayānuh*. Beirut: ʿĀlam al-Kutub, 1985.

Ibn Ḥajar, Aḥmad bin 'Alī al-'Asqalānī. *Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣahīḥ al-Bukhārī*. Riyadh: Dār al-Salām, 2000.

Ibn Ḥajar, Aḥmad bin 'Alī al-'Asqalānī. *Lisān al-Mizān*. Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyyah, 2002.

Ibn Jamā'ah, Badr al-Dīn. *Īḍāḥ al-Dalīl fī Qaṭ' Ḥujaj Ahl al-Ta'ṭīl*. Damsyik: Dār Iqrā', 2005.

Ibn al-Jawzī, Abū al-Faraj al-Ḥanbalī. *Daf' Shubhat al-Tashbīh bi Akuf al-Tanzīh*. Beirut: Dār al-Imām al-Nawawī, 2007.

Ibn al-Jawzī, Abū al-Faraj al-Ḥanbalī. *Manāqib al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal*. Mesir: Maktabah al-Khānajī, t.t.

Ibn Kathīr, Abū al-Fidā' Ismā'īl al-Dimashqī. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Beirut: Mu'assasah al-Rayyān, 2006.

Ibn Kathīr, Abū al-Fidā' Ismā'īl al-Dimashqī. *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*. Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 2009.

Ibn al-Mu'allim, Muḥammad bin Muḥammad. *Najm al-Muhtadī wa Rajm al-Mu'tadī*. Damsyik: Dār al-Taqwā, 2019.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad bin Abī Bakr. *Al-Kāfiyah al-Shāfiyah fi al-Intiṣār li al-Firqah al-Nājiyah*. Makkah: Dār 'Ālam al-Fawā'id, 1428H.

Ibn Qutaybah, ʿAbd Allāh. *Al-Ikhtilāf fī al-Lafẓ wa al-Radd ʿalá al-Jahmiyyah wa al-Mushabbihah*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1985.

Ibn Qutaybah, ʿAbd Allāh. *Taʾwīl Mukhtalif al-Ḥadīth*. Beirut: Dār al-Fikr, 1995.

Ibn Taymiyyah, Aḥmad bin 'Abd al-Ḥalīm. *Dar' Ta'ārud al-'Aql bi al-Naql*. Riyadh: Universiti al-Imam, 1991.

Ibn Taymiyyah, Aḥmad bin 'Abd al-Ḥalīm. *Bayān Talbīs al-Jahmiyyah*. Riyadh: Majma' al-Malik Fahd, 1426H.

Ibn al-Wardī, 'Umar bin al-Muẓaffar. *Tārīkh Ibn al-Wardī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996.

Al-Kawtharī, Muḥammad Zāhid. "Takmilah al-Radd 'alā Ibn al-Qayyim", ulasan nota kaki *al-Sayf al-Ṣaqīl fī al-Radd 'alā Ibn Zafīl*. Kaherah: al-Maktabah al-Azhariyyah, 2016.

Al-Khallāl, Abū Bakr. *Al-Sunnah*. Riyadh: Dār al-Rāyah, 1410H.

Al-Jīlānī, 'Abd al-Qādir bin Abī Ṣāliḥ. *Al-Ghunyah li Ṭalib Ṭarīq al-Ḥaq*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997.

Al-Madkhalī, Rabī' bin Hādī. *Al-Dharī'ah ilā Maqāṣid Kitāb al-Sharī'ah*. Turāth al-Nabawī, t.t.

Muḥammad bin 'Abd al-Raḥmān bin Qāsim. *Fatāwā wa Rasā'il Samāḥat al-Shaykh Muḥammad bin Ibrāhim bin 'Abd al-Laṭīf Āl al-Shaykh*. Mekah: Maktabah Ibn 'Abbās, 1399H.

Noor, Umar Muhammad, "Traditionist Internal Reform: Motives Behind the Birth of the First Manual of ʿUlūm al-Ḥadīth," *Ilahiyat Studies* 11(2) (2020): 295-316. https://doi.org/10.12730/13091719.2020.112.211.

Ovadia, Miriam. *Ibn Qayyim al-Jawziyya and Divine Attributes*. Leiden: Brill, 2018.

Al-Qāsimī, Jamāl al-Dīn. *Maḥāsin al-Ta'wīl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1418H.

Al-Qurṭubī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Aḥmad. *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*. Kaherah: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964.

Al-Qurṭubī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Aḥmad. *Al-Tadhkirah fī Aḥwāl al-Mawtā wa Umūr al-Ākhirah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2007.

Ramaḍān, Ṭahā Muḥammad. *Uṣūl al-Dīn ’ind al-Imām al-Ṭabarī*. Beirut: Dār Ibn Kathīr, 2005.

Al-Rāmahurmuzī, Abū Muḥammad. *Al-Muḥaddith al-Fāṣil bayn al-Rāwī wa al-Wāʿī*. Kaherah: Dār al-Dhakhāʾir, 2016.

Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Mafātīh al-Ghayb*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000.

Rosenthal, Franz. “General Introduction.” Dalam *The History of al-Ṭabarī*. Albany: State University of New York Press, 1989.

Al-Ṣāliḥī, Muḥammad bin Yūsuf. *Subul al-Hudā wa al-Rashād*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993.

Al-Sam‘ānī, Abū al-Muẓaffar. *Tafsīr al-Qur’ān*. Riyadh: Dār al-Waṭan, 1997.

Al-Shamarī, Fawwāz bin Farḥān. “Ṣifāt Rab al-‘Ālamīn li Shams al-Dīn Ibn Muḥib al-Ṣāmit min Bidāyah Bāb al-Rizq ilā Nihāyah Bāb Nuzūl Allāh Yawm al-Qiyāmah.” Disertasi Sarjana, Universiti Umm al-Qurā, 1436H.

Shādī Muhammad Āl Nu‘mān. *Mawsū‘ah al-‘Allāmah al-Imām Mujaddid al-‘Aṣr Muhammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī*. Sanaa: Markaz al-Nu‘mān, 2010.

Shock, Cornelia. “Jahm b. Ṣafwān and The Jahmiyya and Ḍirār b. ‘Amr.” Dalam *Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke. Oxford: Oxford University Press, 2016: 1-32. DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199696703.013.28.

Al-Sijzī, ‘Ubayd Allāh bin Sa‘īd. *Risālah ilā Ahl Zabīd fī al-Radd ‘alā man Ankara al-Ḥarf wa al-Ṣawt*. Riyadh: Dār al-Rāyah, 1994.

Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *Tārīkh al-Khulafā’*. Qatar: Wizārah al-Awqāf, 2013.

Swartz, Merlin. *A Medieval Critique of Anthropomorphism: Ibn al-Jawzī’s Akhbār al-Ṣifāt*. London: Brill, 2002.

Al-Ṭabarī, Muḥammad bin Jarīr. *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*. Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 2000.

Al-Tha‘labī, Abū Isḥāq Aḥmad bin Muḥammad. *Al-Kashf wa al-Bayān ‘an Tafsīr al-Qur’ān*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 2002.

‘Uthaymīn, Muḥammad bin Ṣāliḥ. *Fatāwā al-‘Aqīdah*. Beirut: Dār al-Jīl, 1993.

‘Uthaymīn, Muḥammad bin Ṣāliḥ. *Al-Qawā‘id al-Muthlā fī Ṣifāt Allah wa Asmā’ih al-Ḥusnā*. Cairo: Maktabah al-Sunnah, 1994.

‘Uthaymīn, Muḥammad bin Ṣāliḥ. *Fatāwā Arkān al-Islām li Faḍīlah al-Shaikh Muḥammad bin Ṣāliḥ al-‘Uthaymīn*, ed. Fahd bin Nāṣir al-Sulaimān. Beirut: Mu’assasah al-Risālah Nāshirun, 2009.

Al-Wāḥidī, Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Aḥmad. *Al-Tafsīr al-Basīṭ*. Riyadh: Universiti al-Imām Muhammad bin Sa‘ūd, 1430H.

Williams, Wesley. “A Body Unlike Bodies: Transcendent Anthropomophism in Ancient Semitic Tradition and Early Islam,” *Journal of American Oriental Society* 129(1) (2009): 19-44.

Al-Wuṣābī, Nūr al-Dīn bin ‘Alī, ed. *Al-Fatāwā al-Ḥadīthiyyah li ‘Allāmah al-Diyār al-Yamaniyyah Abī ‘Abd al-Raḥmān Muqbil bin Hādī al-Wādi‘ī*. Sanaa: Dār al-Āthār, t.t.

Al-Yaḥṣubī, ‘Iyāḍ bin Mūsā. *Al-Shifā’ bi Ta‘rīf Ḥuqūq al-Muṣṭafā*. Dubai: Jā’izah Dubai al-Dawliyyah, 2013.

Al-Zamakhsharī, Abū al-Qāsim Maḥmūd bin ‘Umar. *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqā’iq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta’wīl*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 2001.

Al-Zarqānī, Muhammad bin 'Abd al-Bāqī. *Al-Mawāhib al-Ladunniyyah bi al-Minaḥ al-Muḥammadiyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996.

Al-Ṭabarī, Muḥammad bin Jarīr. *Jāmi' al-Bayān fi Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2000.